

الحراك الفكري السعودي

أوراق فكرية من سجلاته التاريخية

د. وليد بن عبدالله الهويريني

الحراك الفكري السعودي

أوراق فكرية من سجلاته التاريخية



الحراك الفكري السعودي

أوراق فكرية من سجلاته التاريخية

د. وليد بن عبد الله الهويريني

الحراك الفكري السعودي

أوراق فكرية من سجلاته التاريخية

وليد بن عبد الله الهويريني

الطبعة الأولى

١٤٣٧هـ/٢٠١٦م



Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

تصميم الغلاف :



+966 5 03 802 799
المملكة العربية السعودية – الخبر
eyadmousa@gmail.com

طبعت في


الإهـــــداء

إلى كل شاب سعودي..

وإلى كل فتاة سعودية...

إلى الجيل السعودي الجديد...

الذي يستعد لالتقاط راية صدارة المشهد الثقافي في العالم العربي.

إليكم قطعة من الذاكرة الفكرية السعودية.

أحسب أنكم جديرون بها وهي جديرة بكم.

وليد

ربيع الأول ١٤٣٧هـ

يناير ٢٠١٦م

مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، **وبعد:**

لتاريخ المجتمعات البشرية أبعاده المختلفة السياسية والفكرية والاجتماعية، وفي تاريخ المجتمعات العربية المعاصرة أخذت الحقول السياسية نصيب الأسد من كُتب المؤرخين والباحثين، وإذا استثنينا مصر فإننا نجد قلة الكتب التي تؤرخ أو تلقي الضوء على مجمل الحراك الفكري الذي يمر به هذا البلد أو ذاك. وعند تسليط الضوء على المملكة العربية السعودية نجد أنها خلال نصف القرن المنصرم تُعد أحد أبرز اللاعبين الفاعلين المحوريين في العالم العربي والإسلامي، وهذه الفاعلية لها أبعادها المتعددة الاقتصادية والسياسية والفكرية، وفي الجانب الفكري الذي ينذُر فيه التدوين العربي عموماً نلحظ بأن السعودية كان لها تأثيرها الفكري المؤثر لأسباب عديدة من أبرزها تبني الدولة لدعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب الذي ترافق مع السيولة المالية الناتجة عن إنتاج النفط وتصديره، وهذا يعتبر أحد أبرز الأسباب التي ساهمت في تمدد الدعوة السلفية وشيوعها في كافة البلاد العربية والإسلامية في النصف الثاني من القرن الماضي، ولهذه الأهمية ازداد تسليط الضوء عليها بشكل مركَّز من الدوائر البحثية الأمريكية والغربية عموماً بعد ضربات ١١ سبتمبر ٢٠٠١م.

حيث اعتبرت السلفية أو ما يسميها خصومها بالوهابية الذخيرة الفكرية والخزان المالي الوفير لتمويل الإرهاب في العالم كما يراه الأمريكيون، وأن

هيمنة الفكر السلفي في السعودية له أضرار كبيرة حيث يقول الجنرال الأمريكي رالف بيترز:

«أدى ذلك إلى تمكين السعوديين من نشر نظرتهم الوهابية حول التعليم الديني والعقيدة المتعصبة بعيداً إلى ما وراء حدود دولتهم. إن تزايد ثروة السعوديين وبالتالي تزايد نفوذهم كان أسوأ شيء حدث للعالم الإسلامي منذ وفاة النبي وأسوأ شيء حدث للعرب منذ الغزو العثماني إن لم يكن الغزو المنغولي»(١).

فجوة غياب التدوين الفكري السعودي جرى سدها من بعض الباحثين الغربيين والعرب والسعوديين بعد ١١سبتمبر ٢٠٠١م لأغراض مختلفة. تميزت الكتابات الغربية بصرامتها البحثية والأكاديمية ولكن أصاب أطروحاتها القصور من جهتين:

١ ـ قراءة الشخصيات والأحداث من منظور فكري غربي مع ضعف استيعاب المرجعية الدينية والخلفية الثقافية المحلية وتأثيرها في فهم دوافع حركة ومواقف الأشخاص والتيارات.

٢ ـ فجوة البعد الجغرافي الذي لم تسده الزيارات القصيرة والمقابلات الخاطفة التي قام بها الباحثون الغربيون للسعودية بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١م، فلكل مجتمع خلفيته الثقافية وخصائصه الاجتماعية التي لا يمكن للباحث أن يعرفها ويستوعبها ويستنطق زواياها إلا عبر معايشة طويلة وتأملات عميقة في نطاق زمني ممتد يستوعب محطات الأحداث وآثارها وهذا ما لا يمكن أن يتحصل عليه الباحث الزائر.

مع ذلك فيبقى للكتابات الغربية وزنها لا سيما في قراءة الأبعاد السياسية المؤثرة في الحراك الفكري، بالإضافة للمنهجية البحثية الصارمة التي توفر مادة جيدة من حيث جداول إحصائية علمية تقرب الكثير من الأبعاد الغائبة للباحثين والمهتمين.

---

(١) مقال للجنرال الأمريكي رالف بيترز بعنوان: «حدود الدم، كيف يبدو الشرق الأوسط بصورته الأفضل؟» عدد يونيو ٢٠٠٦م مجلة آرمد فورسس «القوات المسلحة» الأمريكية، ترجمة: علي الحارس.

أما جانب الرواية التاريخية للفكر السعودي فإذا استثنينا كتاب الأستاذ عبد العزيز الخضر[1] فإن جُل المشاركات التي خرج بعضها في كتب وروايات ومقالات وبرامج فضائية غلب عليها الاختزال والتبسيط تارة... والانحياز والتزييف تارة أخرى، وليست المشكلة في انحياز الباحث لفكرة أو رأي فهذا أمر طبيعي وإنما الإشكال كان في الانحياز حيناً والتزييف أحياناً في توصيف الواقع الفكري السعودي وتحليل دوافع الشخصيات والتيارات داخل الحالة الفكرية السعودية، وهذا أدى مع الأسف إلى أن تكون الصبغة العامة للرواية المحليّة عن الحراك الفكري لا تعبّر عن واقعه وحقيقته بقدر ما كانت تعبر عن قراءة رغبوية عن تاريخ ومسارات الحراك الفكري السعودي صاغها تيار فكري مهيمن على الصحافة والفضائيات السعودية.

يقول الناقد إدوارد سعيد موضحاً دور الإعلام في صناعة صورة متخيلة عن الإسلام في الغرب:

«العديد من بقاع العالم الإسلامي مغمور الآن بالعروض التلفزيونية الأمريكية. وشأنهم شأن بقية سكان العالم الثالث، يميل المسلمون إلى الاعتماد على مجموعة صغيرة جداً من وكالة الأنباء الأجنبية التي ينحصر عملها في إعادة بث الأنباء باتجاه العالم الثالث، حتى في الحالات الكثيرة التي يكون فيها ذلك العالم هو النبأ. وانطلاقاً من كونه مصدراً للأنباء، أصبح سكان العالم الثالث عموماً، والعالم الإسلامي، بشكل خاص، مستهلكين للأخبار. ولأول مرة في التاريخ ـ وأعني بأول مرة هذا النطاق الواسع ـ يمكن القول بأن العالم الإسلامي أصبح يعلم عن ذاته ويتعرف عليها عبر صور وتواريخ ومعلومات مصنّعة في الغرب»[2].

هذا النقل نسوقه لتوضيح أثر وسائل الإعلام في تزييف وعي الناس

---

(١) عبد العزيز الخضر، السعودية مسيرة دولة ومجتمع، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، وهو كتاب برغم كل ما قيل في نقده يُعد إضافة نوعية ومتميزة للمكتبة الفكرية السعودية.

(٢) إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، ترجمة محمد عناني، ص(١٥١)، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٥م.

حتى في معرفة حقيقة دينهم وثقافتهم وأفكارهم ومجتمعاتهم.

خلال العشرية السبتمبرية تم تزييف مساحات غير قليلة من زوايا التاريخ الفكري السعودي، كما تم صناعة صورة متخيّلة حيناً ومشوهة أحياناً عن مكونات الحالة الإسلامية في السعودية من شخصيات ومؤسسات ومناشط وبمرور السنوات تفاجأتُ كما تفاجأ الكثيرون من أبناء جيلي أن التاريخ الفكري السعودي الذي عايشنا بعض محطاته في الربع الأخير من القرن العشرين تم تزويره والتلاعب به لأجندة فكرية منحازة بشكل غير مسبوق، حتى غدت الصورة النمطيّة التي تعرّف عليها الجيل السعودي الجديد فضلاً عن غيره صورة مرتبكة متجافية عن الحقيقة وليس في سرديتها الحد الأدنى من الاتساق والانسجام، ولعل هذا الكتاب ينجح في تجلية شيء من مواطن الخلل والاضطراب والتزييف فيما أسميه «الرواية السبتمبرية» للتاريخ الفكري السعودي.

إذا كانت السلفية مثّلت باتفاق الراصدين ذروة التأثير الإسلامي السعودي في العالم العربي والإسلامي فإن المؤسسات الإعلامية السعودية كانت تمثّل ذروة التأثير الليبرالي السعودي على الداخل[1] والخارج. لا سيما في مساري الصحافة السعودية المهاجرة سابقاً والفضائيات الخاصة حاليًّا.

في حقبة ما بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١م كان المتابع يلحظ بوضوح تناسباً عكسيًّا بين تأثير السلفية والليبرالية في السعودية على النطاق الداخلي والخارجي، فبقدر ما تمدد تأثير منابر الإعلام الليبرالي بخلفيتها الثقافية الغربية انكمش التأثير السلفي السعودي وبلغ أقصى حالات جزره، وهذا كان له انعكاساته التي تجاوزت البعد الثقافي إلى البعد الاجتماعي والسياسي على النطاقين المحلي والعربي.

---

(١) تحدثت وثائق ويكليكس عن أهمية الدور الذي تلعبه البرامج والمسلسلات الأميركية المدبلجة التي تبث عبر تلك القنوات في تغيير توجهات وثقافة المجتمع السعودي، بطريقة عجزت عنها الدعاية المباشرة التي تنتهجها قناة الحرة وماكينات الدعاية الأميركية.

من هذا التأثير الواسع للحراك الفكري السعودي تنبع أهمية القراءة الفكرية الموضوعية لسجلاته وحواراته وتاريخه واستيعاب دوافعه ومحركاته وانعكاساته، ولستُ أزعم قط أن هذا الكتاب سيقدم للقارئ هذه الخدمة على الوجه الأكمل والمأمول، إنما هو محاولة أوليّة للسير في هذا المضمار ولتنبيه المهتمين لأهمية الموضوع وضرورة الحفر في أرضه ومنعرجاته أداء للأمانة العلمية وخدمة للأجيال الجديدة من الشباب السعودي وعامة الشباب العربي والمسلم.

لقد اختلفت مواقف المثقفين السعوديين والعرب من الثورات العربية بين مرحب ومشجع وداعم دون تحفظ وبين رافض ومعارض ومحارِب، وربما غابت الفئة المتحفظة أو المتوسطة في المشهد لضراوة المعركة وتاريخية الحدث، وبعيداً عن أي تضخيم زائف للذات إلا أن آخر ما يوصف به كاتب هذه السطور أنه كان محسوباً على إحدى الفئتين[1] بإطلاق فمع انحيازي الكامل للمبررات الأخلاقية والسياسية والدينية التي جاءت بثورة الشعوب العربية إلا أنه معلوم لكل متابع للعبد الفقير أني نشرت كتاباً في ذروة الانتشاء بالربيع العربي وهو كتاب «عصر الإسلاميين الجدد»[2] خصصتُ ثلثَ مادته للحديث عن مخاطر التوظيف السياسي الغربي للثورات في مخطط تقسيم العالم العربي وأن ثمة دراسات وبحوثاً وشواهد في الواقع تؤكده كما نبهتُ لمخاطر نمذجة القيم والأفكار الغربية وتوغلها في نسيج المجتمعات العربية والإسلامية خلال حقبة الثورات.

برغم كل هذا الجدل والسجال الطويل حول الثورات العربية الذي حصل وسيظل لأجيال قادمة إلا أن هذا لا يمنع من التأكيد على حقيقة وهي أن الثورات العربية أحدثت حراكاً فكريًّا كبيراً في العالم العربي ومن ضمنه

---

(١) ليست الفئتان في ميزان العدل بمنزلة واحدة، فشتان بين من كان دافعه تحقيق العدل واستعادة الشعوب المقهورة لحريتها وبين من كان ضد ذلك كله إلا أن حسن النيّة ونبل المقصد ليس كافياً لتصويب الأقوال والأفعال.

(٢) عصر الإسلاميين الجدد، قراءة في الأبعاد الفكرية والسياسية للثورات العربية، مركز البيان للدراسات والبحوث، ١٤٣٣هـ ـ ٢٠١٢م.

السعودية فقد تظافرت على هذا عوامل عديدة من أهمها ارتفاع هامش الحرية النسبي في تلك الفترة ومرور الحالة الفكرية السعودية بمخاض عسير ومتقلب قبل الثورات بعشر سنوات وهي فترة لا يمكن فصلها في دراسة الحالة الفكرية السعودية عن حقبة الثورات إضافة لارتفاع اهتمام السعوديين وفاعليتهم عبر شبكات الإنترنت تجاه تداعيات الثورات العربية لا سيما الثورة المصرية حتى أنك تجد أحياناً سجالاً فكريًا سعوديًا ساخناً حول تفاصيل الحدث اليومي للثورة المصرية أو السورية وأبعادها الفكرية والسياسية.

من هنا يمكننا القول إن الفترة الممتدة من (١١ سبتمبر ٢٠٠١م - ٣ يوليو ٢٠١٣م) تعتبر أكثر السنوات سخونة وسجالاً في التاريخ الفكري السعودي وفي تصوري أنها دمغت بصمَتَها وألقت بظلالها على جيل سعودي كامل من الشباب والفتيات، ولذا من المهم دراستها دراسة فاحصة من قبل مؤسسات بحثية متخصصة لأني أظن أنه لا سبيل لرسم خارطة إصلاح اجتماعي أو فكري أو سياسي دون دراسة فاحصة لتلك الحقبة المحورية وتأثيرها على الأجيال السعودية الشابة.

لهذا اخترت أن أنتقي من هذه الحقبة الثرية «أوراقاً فكرية» رأيتُ أن لها أهمية خاصة وهذا لا يعني أن ما عداها ليس مهماً بل ثمة قضايا وأحداث اجتمعت لي فيها مادة لا بأس بها ولها أهميتها ولكني آثرت إرجاءها لأسباب عديدة منها عدم رغبتي في تطويل الكتاب قدر الاستطاعة.

الصعوبة التي واجهتها في انتخاب هذه «الأوراق الفكرية» واجهت ضِعفها في عرض السجالات الفكرية المختارة فعلى سبيل المثال خلال إعدادي لمادة سجال «الاختلاط» في الصحف والمواقع والمنتديات والمجموعات البريدية اجتمعت لي مادة في ملف وورد قوامها (٥٠٠ صفحة!!) فللقارئ الكريم أن يتخيل صعوبة عرض موجز كافٍ لسجال بهذا الحجم في ٢٠ صفحة أو أقل، وقل مثل ذلك أو قريباً منه في السجالات التي تم التعرض لها في هذا الكتاب، وحسبي أني اجتهدت قدر استطاعتي في تقديم صورة الحدث وسجالاته بموضوعية.

في التاريخ البشري عموماً لا يمكن استبعاد تأثير العامل السياسي على المسار الفكري في أي مجتمع ولئن كان لهذا العامل تأثيره في التاريخ فإنه في عالمنا اليوم وفي ظل الدولة الحديثة لا سيما في نسختها العربية لا يمكن إغفال دوره الكبير المؤثر ولهذا حرصت على تناول العوامل السياسية بالقدر الذي ظهر لي مقدار تأثيرها على الحراك الفكري ولم يكن هدفي تقديم قراءة سياسية متكاملة فتطرقي للأبعاد السياسية مقتصر على حجم تأثيرها المتوقع على المسار الفكري الذي أتحدث عنه وهذا تطلب منّي الإسهاب في مواطن والاختصار والإيجاز في مواطن أخرى.

أسأل الله تبارك وتعالى أن يجعل ما كتبته خالصاً لوجهه الكريم وأن ينفعني به يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

وليد الهويريني
صبيحة الجمعة ٢١ ربيع الأول ١٤٣٧هـ
١ يناير ٢٠١٦م
Wah1419@gmail.com

الفصل الأول

الحراك الفكري السعودي
البدايات... والصعود

(لولا أن الترك والمصريين اجتمعوا على حرب هذا المذهب «الوهابي»، وحاربوه في داره بقوى وأسلحةٍ لا عهد لأهل البادية بها لكان من المرجو جداً أن يوحد هذا المذهب كلمة العرب في القرن الثاني عشر والثالث عشر للهجرة كما وحد ظهور الإسلام كلمتهم في القرن الأول).

طه حسين
الحياة الإسلامية في جزيرة العرب (ص١٣)

مدخل

كان المجتمع السعودي موزعاً في تكوينه الاجتماعي بين البادية والريف والحاضرة، ثمة خصائص تميزت بها السعودية عن أكثر البلاد العربية كان لها انعكاساتها في البنية الاجتماعية والثقافية عند التأسيس، من أبرزها أن المجتمع السعودي لم يخض تجربة وجود جيوش غازية استعمارية كما حدث للعديد من البلدان العربية وهذا ساهم في بقاء المجتمع على ما ورثه من ثقافة يغلب عليها التدين والمحافظة مع وجود عادات وتقاليد تتوارثها القبائل والأسر عن آبائها وأجدادها. المهم أن عُزلة المجتمع القدرية التي جعلت من دول الاستعمار لا تطمع ولا تفكر في الاستيلاء على هذه المنطقة بطبيعتها الجغرافية وقدسيتها الدينية ساهم ولا شك بنشوء مجتمع لم تتغير منظومته القيمية والاجتماعية بمخرجات الحداثة الغربية كما حدث في نفس الحقبة لمجتمعات عربية أخرى.

«في عمق الاستعصاء القيمي الخليجي ـ الجزري تأتي مسألة الدين والمعتقد ليس فقط لأن المنطقة إسلامية برمتها، وإنما لكونها الموطن الأول لنزول الوحي، وعلى أرضها مقدسات الدين الأخير وقِبلة ذويه وأتباعه»[1].

يُضاف لهذا العامل الدور المركزي الذي لعبه علماء الدعوة السلفية لا سيما زمن مفتي البلاد الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ مع بداية تشكيل

---

(١) مجلس التعاون لدول الخليج العربية، قضايا الراهن وأسئلة المستقبل، ص(١٦٧)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط. الأولى، ٢٠٠٨م.

أجهزة الدولة الحديثة خاصة في مجال القضاء والفتوى وكذلك في تعليم البنات حيث حرص الشيخ على إشراف العلماء عليه[1]. لستُ هنا في مقام التقييم التفصيلي لهذه المعطيات إلا أنه من المؤكد إجمالاً أنها أسهمت إلى حد كبير في صناعة هوية اجتماعية محافظة للمجتمع السعودي، بخاصةٍ مع وجود قبولٍ واستعداد اجتماعي موروثٍ، وحديث بعض الإعلاميين والمثقفين بأن دور العلماء كان السبب الرئيس في تعويق نهضة البلاد أو زرع بذور الانغلاق والتطرف كلام يعوزه الدقة حيث شاهدنا البلاد العربية التي استوردت الوصفة الغربية الحداثية في صناعة أنماطها الثقافية والتعليمية لم تتقدم بل هي اليوم من أكثر الدول تخلفاً وتدهوراً.

(١) يشير د. مشاري النعيم في كتابه «اتجاهات النخب السعودية» ص(٨٦) إلى بداية تراجع تدريجي في دور المؤسسة الدينية الرسمية منذ وفاة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ رحمه الله عام ١٩٦٩م.

المبحث الأول

حقبة ما قبل الصحوة

(صعود اليسار السعودي)

أولاً: المناخ العربي والمحلي...ظروف التشكل.

ثانياً: بدايات الحراك اليساري.

ثالثاً: التجربة اليسارية... دروس التاريخ.

رابعاً: اليساريون السعوديون... قوارب بلا مرافئ.

(مات «ستالين». نزل الخبر كالصاعقة.. وكأن الزمن توقف وكأن الدنيا خفقت بنا.. شيء من الخوف والهلع ساورنا.. فقد كان حضور «ستالين» في ذاكرتي أقوى من الموت.. أي موت هذا الذي يستطيع أن يُحرك شعرة من «شنبه» المهيب!!).

الشيوعي السعودي
إسحاق الشيخ يعقوب
إني أشم رائحة مريم (١٧٢/١)

أولاً: المناخ العربي والمحلي... ظروف التشكل

تعتبر حقبة النصف الثاني من القرن العشرين حقبة تحرر العديد من الدول العربية من الاستعمار العسكري المباشر، فقد اسْتُعمرت غالبية الدول العربية لعقود طويلة وقد نتج عن هذا الاستعمار الذي اخترق البنية الاجتماعية والتعليمية والاقتصادية لحياة المسلمين نتج عن ذلك تشوهات عميقة في بنية القيم والمفاهيم حيث تسللت الكثير من المذاهب والأفكار الأجنبية لقطاعات اجتماعية واسعة، ولكن هذا لم يمنع من انبعاث الروح الإسلامية الأصيلة لدى الأمة ومشاركتها الفاعلة في جهاد المستعمر ولا يمكن أن تغفل الذاكرة العربية شخصيات إسلامية كبرى ساهمت في تحرير الشعوب العربية من الاستعمار كعمر المختار في ليبيا، وعبد الحميد بن باديس في الجزائر، وعز الدين القسام في الشام.

بعد الحرب العالمية الثانية وفي المشرق العربي على وجه الخصوص اندلعت انقلابات عسكرية قادها ضباط في الجيوش، ومن أبرزها ثورة الضباط الأحرار في مصر عام ١٩٥٢م، كما أصبحت المنطقة العربية ميداناً من ميادين تقاسم النفوذ العسكري والسياسي والفكري بين قطبي العالم الجديد آنذاك وهما المعسكر الشرقي بقيادة الاتحاد السوفييتي والمعسكر الغربي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، وقد كان للتيارات اليسارية من شيوعية وبعثية وناصرية مركز الصدارة بين الشباب العربي لا سيما في مصر والعراق وفلسطين والشام عموماً واليمن وتبعاً لهذا التأثير بدأت بذرة هذه التيارات اليسارية في

النشوء في الخليج العربي وكانت أقواها على الإطلاق في عُمان والبحرين ثم بقية الدول الخليجية بنسب متفاوتة.

البنية الاجتماعية في الخليج[١] كانت تتكون من ثلاث فئات عليا وهي (الأسر الحاكمة، العلماء والفقهاء، الطبقة البرجوازية)[٢]، وثلاث فئات دنيا وهي (العمال، الفلاحون، البادية)، وقد أسهم نمو الوعي السياسي والثقافي في الخليج العربي بعد الحرب العالمية الثانية في نشوء الفئة الوسطى على المسرح الاجتماعي والسياسي وهي تضم في صفوفها أصحاب المهن التجارية، والحرف اليدوية، والموظفين، والطلاب[٣]، وضباط الجيش، ومثل كل المجتمعات البشرية كانت الطبقة الوسطى هي الطبقة المهتمة بالإصلاح والتغيير ونظراً لصعود اليسار العربي في المنطقة ورفعه لشعارات تدعو للعدالة الاجتماعية والإصلاح السياسي والاقتصادي فقد تأثرت هذه الطبقة الناشئة في المجتمع السعودي بهذه الأجواء الإقليمية واعتنق العديد من أفرادها الأفكار الشيوعية[٤] والقومية[٥].

عندما «بدأت الشركات الأمريكية بالعمل في التنقيب عن النفط في المنطقة الشرقية وذلك في عام ١٩٤٤م، ومنذ بداية عملها شكلت **«أرامكو»** بجاذبيتها الاقتصادية ومواردها الغنية هدفاً يستقطب كثيراً من المواطنين الباحثين عن مصدر رزق ثابت، وكانت القوى العاملة السعودية بمختلف

---

(١) انظر: د. مفيد الزيدي، التيارات الفكرية في الخليج العربي، مركز دراسات الوحدة العربية.

(٢) فئة اجتماعية برزت بعد النفط وهي تتألف من الأسر التجارية الكبيرة، وتجار المقاولات، ووكلاء الشركات الأجنبية.

(٣) الطلاب المبتعثون إلى لبنان ومصر عادوا متأثرين بالأفكار القومية والشيوعية وشارك بعضهم بفعالية في هذه التيارات وهذا أدى لإيقاف الابتعاث لاحقاً إلى هذه الدول.

(٤) **الشيوعية**: مذهب فكري يقوم على الإلحاد وأن المادة هي أساس كل شيء ويفسر التاريخ بصراع الطبقات وبالعامل الاقتصادي. انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (٩٢٩/٢)، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط. الثالثة، ١٤١٨هـ.

(٥) **القومية العربية**: حركة سياسية فكرية تدعو إلى تمجيد العرب وإقامة دولة موحدة لهم، على أساس من رابطة الدم والقربى واللغة والتاريخ، وإحلالها محل رابطة الدين، وهي صدى للفكر القومي الذي سبق أن ظهر في أوروبا. انظر: الموسوعة الميسرة (٤٤٨/١).

انتماءاتها الجغرافية والمذهبية تتجه ناحية مكاتب الشركة في الظهران ورأس تنورة للفوز بوظيفة.

والواقع أن أرامكو لم تكن مجرد شركة نفطية أو مصدراً للاقتصاد أو مكاناً للعمل فحسب، بل كانت أرامكو مصنعاً فكريًّا وتجمعاً معرفيًّا يلتقي فيه السعوديون الذين خرجوا للتو من حياة الصحراء والمزرعة إلى المدنية الحديثة ليختلطوا مع العاملين العرب من لبنان وفلسطين والعراق والسودان والذين سبقوا أقرانهم السعوديين في التعليم والانفتاح والتأثر بالأفكار القومية والشيوعية والبعثية»[١].

يقول الشيوعي السعودي علي العوامي موضحاً تأثير العرب الوافدين من فلسطين ولبنان والعراق على الجيل السعودي الجديد آنذاك:

«كانت الفئات الوطنية والأحزاب **في العالم العربي** ـ السرية منها والعلنية ـ التي تقود حركات التحرر الوطني تتبنى الآراء، والنظريات السياسية الحديثة، كالشيوعية، والاشتراكية، والقومية، فكان هؤلاء الأساتذة العرب ـ الموظفون في أرامكو ـ القادمون من هذه البلدان، مزيجاً مختلطاً من هذه الأفكار والنظريات المتعددة، فكان فيهم شيوعيون وبعثيون وقوميون.

ولما كان أغلب الملتحقين بمؤسسات ومدارس أرامكو التعليمية هم من الشباب اليافع المتطلع، والنهم للتعلم، والتعرف على الأفكار والنظريات الحديثة، وللدخول والاندماج ضمن العالم الحديث، فقد وجد هؤلاء الأساتذة فيهم الأرض الخصبة الصالحة لبذر الأفكار والنظريات التي يحملونها كما قال الشاعر:

أتاني هواها قبل أن أعرف الهوى ... فصادف قلباً خالياً فتمكنا

وكان بعض هؤلاء الأساتذة قد ظل على انتمائه للحزب الذي كان

---

(١) انظر: إبراهيم الهطلاني، الشيعة السعوديون قراءة تاريخية وسياسية، رياض الريس للكتب والنشر، بتصرف يسير. وانظر: إسحاق الشيخ يعقوب، «إني أشم رائحة مريم» (١/ ١٥٤)، دار الفارابي، بيروت، ط. الثانية، ٢٠١٢م.

منتظماً فيه وهو في وطنه، فصاروا يشرحون أفكارهم، ونظرياتهم، ويدرسونها لطلبتهم، فكان الحديث حول هذه الأفكار، والنظريات يقتطع جزءاً كبيراً من أوقات الدروس المقررة، وكان الطلبة راضين بذلك فرحين به، فلم تمض سنوات قليلة حتى كانت الأفكار الشيوعية، والبعثية، والقومية العربية هي الأفكار الأكثر رواجاً بين الطلبة»[1].

وقد استطاع بعض هؤلاء الاساتذة أن ينظم استيراد صحيفة الحزب الشيوعي اللبناني (الصرخة) ثم (النداء) وتوزيعها بصورة سرية بين الطلاب، وقد امتد تأثير هذه الأفكار إلى بعض العمال المهنيين ثم انتقل تأثير هذه الأفكار إلى خارج بيئة أرامكو، وانتشرت الكتب الشيوعية والقومية بين الشباب بالإضافة لدخول الراديو ووصول الصحف العربية وبزوغ نجم الزعيم المصري جمال عبد الناصر بخطابه الحماسي الجاذب... كل هذه العوامل وغيرها ساهمت في تنامي الاتجاه القومي والشيوعي لدى شرائح شبابية سعودية متعلمة.

كما أن طبقة العمّال في أرامكو تأثرت بالتجربة العمالية البحرينية ذات التوجه اليساري حيث طردت بريطانيا من البحرين العديد من الكوادر اليسارية فانتقل بعضهم إلى المنطقة الشرقية بحكم القرب الجغرافي والروابط الاجتماعية فنقل اليساريون البحرينيون تجاربهم وخبراتهم التنظيمية إلى السعوديين في المنطقة الشرقية.

يصف د. تركي الحمد انتشار الأفكار القومية والبعثية والشيوعية بقوله:

«الأحزاب وقتها كانت تيارين: القوميون أو الشيوعيون. القوميون يجمعون البعث بطرفيه العراقي والسوري أو العفلقي والماركسي بتعبير آخر. كان هؤلاء موجودون وكان من النادر أن تجد أحداً من الطلاب غير منتم لتنظيم منها. في المدرسة التي كنت أدرس بها كان ٧٠٪ من الطلاب إما

---

(١) علي السيد باقر العوامي، الحركة الوطنية السعودية، (١/ ٦٩)، رياض الريس للكتب والنشر، ط. الأولى، ٢٠١٢م.

بعثيين أو شيوعيين. أثناء الفسحة كان الشيوعي يمر بالقرب من البعثي ويناديه قائلاً: عفلق، والبعثي يمر أمام الشيوعي ويناديه قائلاً: أحمر. كان الأمر طبيعيًا. من لم يكن منتمياً لتنظيم في ذلك الوقت كان كمن لا يشجع نادياً رياضيًا في عالم اليوم»[1].

(١) نشرت المقابلة في صحيفة عكاظ، ونشرت كاملة في مجموعة د. عبد العزيز قاسم البريدية بتاريخ ٢٠٠٩/٢/١٩م.

ثانياً: بدايات الحراك اليساري

كان العمّال السعوديون في بيئتهم العملية في أرامكو يعانون من تدني الأجور وسوء المعاملة وتواضع أماكن السكنى مع فجوة كبيرة في الامتيازات بينهم وبين الموظفين الأجانب.

شكلت هذه الأوضاع مع النمو الفكري والحركي البيئة المناسبة لانبثاق ما سُمي «بلجنة العمال» التي أسسها شيوعيون وقوميون ومن أبرزهم آنذاك: عبد العزيز أبو اسنيد، صالح الزيد، عبد الرحمٰن البهيجان وغيرهم، وتجلى تأثيرها الأكبر في تنظيم إضراب ١٩٥٣م.

لقد شهد عقدي الخمسينيات والستينيات نشأة العديد من التنظيمات الشيوعية والقومية والبعثية والناصرية، ومن هذه التنظيمات «جبهة الإصلاح الوطني» التي تم القضاء عليها ثم نشأ في أعقابها عام ١٩٥٨م ما سمي «جبهة التحرير الوطني» ولقد كانت بعض هذه التنظيمات مزيجاً من الشيوعيين والقوميين والبعثيين.

تحالفت الجبهة خلال الستينيات مع تنظيمات أخرى فكانت كل عام أو عامين تتحالف مع تنظيم ثم تفضه وقد شارك بعض أفرادها في المحاولة الانقلابية عام ١٩٦٩م ولكن ظل الحضور الأكبر للجبهة من الشيوعيين، وفي عام ١٩٧٠م تم تشكيل نواة ما يُعرف بـ«الحزب الشيوعي السعودي» وتم الإعلان عنه رسميًا عام ١٩٧٥م ووضع فيه أسس التنظيم[1] ثم عقد اجتماع

(١) كان الحزب يصدر بيانات ونشرة تحت عنوان «طريق الكادحين». انظر: مفيد الزيدي، ص(٣٥٥)، =

ثان للحزب عام ١٩٨٤م واجتماع ثالث ١٩٨٩م ولكن الاتحاد السوفييتي تعامل معه بحذر ولم يدعمه بالشكل الكافي لأنه شك في قدرة الحزب بأعداده القليلة ونخبويته في إحداث أي تغيير في السعودية.

ويظهر ارتباط الشيوعيين السعوديين بالشيوعية الأممية حيث شارك وفد منهم في المؤتمر السري للشيوعيين في الشرق الأوسط والأدنى الذي عُقد في باطوم في جورجيا في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٠م، وحضرته وفود من عدة أقطار عربية، وهدفه إقامة علاقات اقتصادية وسياسية بين الشيوعيين في هاتين المنطقتين من الشرق[١].

كما كان لليساريين نشاط إعلامي حيث قاموا بإصدار عدد من الصحف مثل (أخبار الظهران) و(الفجر الجديد) و(الإشعاع) و(الخليج العربي)[٢] التي كانت تصدر لأشهر ثم تتوقف.

وقد ذكر إسحاق الشيخ يعقوب وهو شيوعي سعودي في كتابه «المساءلة»[٣] أن من أبرز الأسماء المنتسبة للشيوعية في تلك الحقبة: (محمد العلي، نجيب الخنيزي، علي الدميني، صالح العزاز، مصطفى وهبة، عقل الباهلي... وغيرهم).

ومن أبرز التنظيمات القومية: (حزب البعث العربي الاشتراكي)، و(شباب الطليعة العربية السعودية)، و(نجد الفتاة) و(اتحاد شعب الجزيرة العربية)[٤]

= «التيارات السياسية والفكرية في الخليج العربي» (١٩٧١ - ٢٠٠٣م)، منتدى المعارف، بيروت، ط. الأولى، ٢٠١٢م.

(١) التيارات الفكرية في الخليج العربي، ص(٢٩٢)، وانظر: ورقة بعنوان «شيء من تاريخ الحركة الشيوعية واليسارية في البحرين والخليج العربي»، لفاضل الحليبي عضو اللجنة المركزية للمنبر الديمقراطي التقدمي.

(٢) انظر: القشعمي، البدايات الصحفية في المملكة - المنطقة الشرقية، ص(١٥، ٤٦).

(٣) إسحاق الشيخ يعقوب، (المساءلة)، ص(٣٥)، الفارابي للنشر.

(٤) انظر: فلاح المديرس، البعثيون في الخليج والجزيرة العربية، دار قرطاس، الكويت، وانظر: نور الدين =

ومن أشهر شخصيات الاتجاه القومي (ناصر السعيد، محمد الربيّع، علي غنام، عبد الرحمٰن منيف[(١)]، عبد الله الطريقي[(٢)]، عبد العزيز بن معمر، محمد سعيد طيب[(٣)]، تركي الحمد)[(٤)].

= حجلاوي، تأثير الفكر الناصري على الخليج العربي، ص(١٣٥)، مركز دراسات الوحدة العربية. وانظر: الحركات العماليّة وجماعات المعارَضة في السعودية ١٩٥٠ ـ ١٩٧٥م، للكاتب الأمريكي: توبي ماثيسن، ٢٧ ديسمبر ٢٠١٤م، ترجمة موقع: ما العمل؟

(١) عبد الرحمٰن إبراهيم منيف، ولد عام ١٩٣٣م في الأردن لأب سعودي وأم عراقية، روائي شهير من أبرز أعماله: «مدن الملح»، قضى حياته خارج السعودية متنقلاً من بغداد والقاهرة وبلغراد وبيروت وباريس ثم استقر في دمشق وتوفي فيها عام ٢٠٠٤م.

(٢) عبد الله بن حمود الطريقي، أول وزير بترول سعودي كان ناصريًّا عروبيًّا، أحد مؤسسي منظمة أوبك أعفي من منصبه عام ١٩٦٢م واختار بيروت كمنفى اختياري أنشأ فيها مكتباً للاستشارات البترولية وأصدر مجلة «نفط العرب» التي كان شعارها «نفط العرب للعرب» وأحد مؤسسي مركز دراسات الوحدة العربية، نقل مكتبه للكويت عام ١٩٧٣م وعاد للسعودية عام ١٩٨٠هـ، وفي أواخر حياته أرخى لحيته وكان يحافظ على الصلوات الخمس ويؤم المصلين في المغرب والعشاء خلال عمله ويؤذن في مسجد الحي إذا تغيب المؤذن، عاد لمصر عام ١٩٩١م وتوفي فيها ١٩٩٧ودفن في الرياض، ما تركه الطريقي من مقالات يدل على وعي سياسي واقتصادي متقدم على أبناء جيله. انظر:

ـ محمد السيف، عبد الله الطريقي، صخور النفط ورمال السياسة، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ط. الثانية، ٢٠٠٩م.

ـ د. وليد خدوري، عبد الله الطريقي، الأعمال الكاملة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط. الأولى، ٢٠٠٥م.

ـ د. عبد العزيز محمد الدخيل، عبد الله الطريقي وزير البترول السعودي الأول، الفارابي، بيروت، ط. الأولى، ٢٠١٠م.

ـ محمد القشعمي، عبد الله الطريقي.. مؤسس الأوبك والممهد لسعودة أرامكو،، دار الانتشار العربي.

(٣) انظر: أحمد عدنان، السجين رقم ٣٢، أحلام محمد سعيد طيب.. وهزائمه، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. الأولى، ٢٠١١م.

(٤) كان تركي الحمد شاباً صغيراً وشهرته جاءت في طوره الليبرالي بعد ذلك.

يقول د. تركي الحمد: «انتميت لحزب البعث وكان لدي توجهات قومية وأخرى ماركسية». نشرت المقابلة في صحيفة عكاظ، ونشرت كاملة في مجموعة د. عبد العزيز قاسم البريدية بتاريخ ١٩/٢/٢٠٠٩م.

الانقلاب الفكري لتركي الحمد تلخصه المقارنة بين انتمائه لتنظيم قومي مناهض للإمبريالية في شبابه إلى التحدث بإيجابية عن الغزو الأمريكي للعراق حيث يقول واصفاً آثار الغزو الأمريكي:

«ربما كان الأميركيون هم باندورا هذا العصر، التي فتحت الصندوق، وربما هم يشعرون اليوم بالذنب، أو يعضون أصابع الندم على فعلتهم، أو مغامرتهم التي أطلقت الشرور في كافة أرجاء =

وقد انتخب المؤتمر القومي السابع الذي عقد في دمشق ١٩٦٤م «علي غنام» عضواً في القيادة القومية للحزب ممثلاً عن الخليج العربي وشبه الجزيرة العربية كما تجدر الإشارة إلى أن المؤتمر القومي الرابع الذي عقد في بيروت عام ١٩٦٠م قد انتخب عبد الرحمٰن منيف عضواً في القيادة القومية بين (١٩٦٠ ـ ١٩٦٢م).

وقد تحول نشاط (اتحاد شعب الجزيرة العربية) الذي كان يقوده القومي العروبي «ناصر السعيد» إلى العمل المسلح[١] في عام ١٩٦٧م حيث تم استهداف خط أنابيب التابلاين، ومقر قيادة القوات الأمريكية، ومبنى الأمن العام بالدمام وغيرها من المواقع[٢].

= المنطقة، ولكنهم في النهاية لم يخلقوا تلك الشرور، على الأقل في منطقتنا، ولكنهم أزاحوا النقاب عنها، وفتحوا الصندوق، وكان لا بد له أن يُفتح في يوم من الأيام، سواء كان ذلك على يد أبناء العم سام، أو على يد أحد أبناء هذا العم أو ذاك من أعمام يزخر بهم التاريخ، ويجود بهم الزمان في كل حين». صحيفة الشرق الأوسط، مقال بعنوان: «آلام المخاض في العراق»، الأحد ٦ ربيع الثانى ١٤٢٩هـ ـ الموافق ١٣ أبريل ٢٠٠٨م العدد (١٠٧٠٩).

(١) من المفارقات أن بعض الليبراليين حالياً القوميين سابقاً يرددون اليوم بعد ظهور القاعدة وداعش بأن المنهج السلفي أو الصحوة هي المنبع الفكري الحصري للإرهاب والتفجيرات، مع أن القوميين تاريخيًا كانوا الأسبق في أعمال العنف والإرهاب مع خلفيتهم القومية العلمانية.

(٢) انظر: فريد هاليداي، الصراع السياسي في شبه الجزيرة العربية، ص(٨٠)، دار الساقي. وانظر: مفيد الزبدي، التيارات الفكرية في الخليج العربي، ص(٢١٤).

ثالثاً: الانقسام والتفكك ثم التلاشي

عوامل عديدة أدت لزوال تأثير اليسار على الساحة السعودية فكريًا وسياسيًا واجتماعيًا، يمكن أن نوجزها في التالي:

١ ـ نخبويتها وانعدام تجذرها الشعبي:

المتابع لمسيرة هذه التيارات في حقبة الخمسينيات والستينيات وأنشطتها الفكرية والسياسية التي تراوحت من إصدار البيانات والصحف مروراً بالإضرابات وانتهاء بالعمل المسلح أن هذه التيارات ظلت صغيرة الحجم قليلة العدد لا توجد إلا في شرائح شبابية قليلة، وهذا سهّل على السلطة ملاحقتها وكبح جماحها والقضاء عليها لاحقاً.

٢ ـ حمولتها الفكرية المستوردة:

المجتمع السعودي بخلاف معظم المجتمعات العربية عوفي من الاستعمار العسكري المباشر ولهذا ظل عامة الناس في السعودية على قدر كبير من التدين الفطري والمحافظة الاجتماعية ولذا كان من غير الممكن أن يقتنع الشعب بتدينه ومحافظته بأيديولوجيات قائمة على الإلحاد كالشيوعية أو أفكار قائمة على نبذ الإسلام كمرجعية تحكم حياة المسلم كالقومية والبعثية، لذا من يتأمل لطبيعة المجتمع السعودي في تلك الفترة وتركيبته الدينية والاجتماعية يكاد يجزم بفشل هذه التنظيمات بإحداث أي تغيير إلا عبر انقلاب عسكري مدعوم من أطراف خارجية أسوة ببعض البلاد العربية وهذا الاحتمال حتى في

حال نجاحه كان سيدفع نحو تقسيم البلاد وتفككها نظراً لعدم تجذرها الشعبي وأهمية النفط الاستراتيجية لأمريكا في ظل الهوية اليسارية لتنظيمات المعارضة والدعم السوفييتي لها، وقد ذكر قريباً من هذا المعنى د. تركي الحمد في مكاشفاته حيث يقول:

«الملك فيصل رَحِمَهُ ٱللَّهُ كان رجل دولة والمنطقة كما تفضلت كانت تعج بالناصرية. الناصرية اتسمت بالتنظيمات السرية التي لا هدف لها سوى قلب نظام الحكم. لا يمكن أن نضحك على أنفسنا وندعي أن هدفها هو مجرد النقاشات الفكرية. كان الهدف هو الوصول إلى السلطة. كرجل دولة كان لا بد من اجتثاث هذه الظواهر.... في اعتقادي لو لم يكن الملك فيصل موجوداً كان هناك احتمال كبير لأن لا تجد كياناً اسمه المملكة العربية السعودية. إذا حدث انقلاب عسكري فإنه لا يستطيع أن يوحِّد البلد. ستتفتت وترجع إلى أصولها الأولية قبائل متناحرة ومناطق منعزلة»[(١)].

٣ ـ تواضع إمكانيات أفرادها:

اتسم الحراك اليساري بالفاعلية على مستوى التنظيم والعمل الحزبي ولكنه اتسم كذلك بما سماه أحد الشيوعيين البحرينيين بـ«الطفولة اليسارية» حيث الحماس والاندفاع لتنفيذ أحلام كبيرة دون برنامج محدد المعالم مع استيراد النموذج السوفييتي أو القومي البعثي والناصري دون أدنى مراعاة لطبيعة المجتمع السعودية الاجتماعية والثقافية وضعف الوعي بأجندة السياسة الدولية والإقليمية وأهدافها التي كانت تتصارع في الخليج والسعودية وكان هؤلاء الشباب من حيث يشعرون أو لا يشعرون ليسوا سوى ورقة من أوراق هذا الصراع الدولي والإقليمي[(٢)].

---

(١) مكاشفات د. تركي الحمد مع د. عبد العزيز قاسم.

(٢) أشار لهذا المعنى د. تركي الحمد في برنامج حديث العمر على قناة روتانا خليجية بتاريخ ١٤/٧/٢٠١٥م.

https://www.youtube.com/watch?v=Tog1HF9voS8

كما أن ثمة عوامل خاصة بكل تنظيم وتيار ساهمت في تفككه وانهياره، فبعد هزيمة عام ١٩٦٧م شهدت الأحزاب القومية العربية تغيرات فكرية جذرية، وانفجرت منظمات جديدة معظمها تميل نحو الفكر الماركسي اللينيني، فأعلنت حركة القوميين العرب وأقسام من حزب البعث العربي الاشتراكي عن تصفية تنظيماتها والقطيعة مع تاريخها ومواقفها الفكرية، وتم إنشاء منظمات قُطرية ماركسية لينينية، هذا كله ألقى بظلاله على التنظيمات التابعة في الخليج[١]. يمكننا القول أن نكسة ١٩٦٧م لم تكن نكسة لعبد الناصر فقط، بل طالت كل الحركات المتأثرة بالقومية والناصرية.

وأما حزب البعث في السعودية فقد نشط الحزب بعد نجاح انقلاب ١٩٦٨م في العراق ووصول بعث العراق للسلطة، وخروج علي غنام من السجن ومغادرته لبغداد، وعمله على إعادة تجميع البعثيين السعوديين، وإطلاق إذاعة صوت الطليعة التي كانت صوتاً للحزب. ولكن الحزب ظل يعاني من الانقسامات نتيجة الخلاف بين قيادتي الحزب في سوريا والعراق، والخلاف الناصري البعثي، فأعلن يسار البعث عن فكهم الارتباط التنظيمي بالبعث، وتأسيس منظمة ماركسية لينينية تؤمن بالكفاح المسلح أطلق عليها الجبهة الشعبية الديمقراطية في الجزيرة العربية، أبرز قياداتها أنور ثابت الذي بقي في منفاه في فرنسا.

قامت السلطة بحملة اعتقالات ضد البعثيين عام ١٩٦٩م، ولم يخرجوا من السجن إلا منتصف السبعينيات، وحدثت حينها انقسامات عنيفة في الحزب، وبعد إصدار الملك خالد عفواً عاماً عادت كوادر الحزب من الخارج إلى المملكة، وانتهى الحزب بعد أن تخلى العائدون عن العمل السياسي.

وأما الشيوعيون السعوديون فبعد إنهاك تنظيماتهم وملاحقتهم[٢] أدرك

---

(١) الحركات القومية واليسارية في السعودية، عهود اللامي، ٢٨ يونيو ٢٠٠٨ م، صحيفة المقال الإلكترونية.

(٢) تزامن هذا مع تراجع جاذبية شعارات الفكر الشيوعي.

الاتحاد السوفييتي الداعم للأحزاب الشيوعية في العالم أن أسلوب التبشير الأيديولوجي لن يجدي نفعاً في الخليج، ولن يحقق أي مصالح له في المنطقة، ولذلك لجأ إلى الأسلوب الدبلوماسي في عقد الاتفاقيات والمعاهدات الثنائية مع الحكومات الخليجية، ثم كانت حرب الخليج الثانية عام ١٩٩٠م ودخول القوات الأمريكية وانهيار الاتحاد السوفييتي المسمار الأخير في نعش التنظيمات الشيوعية في الخليج خصوصاً وفي كافة دول العالم، وعاد الكثير من أفراد هذه التنظيمات للسعودية للبلاد بعد عفو ملكي، ومع مضي السنوات استبدل الكثير منهم عباءة الشيوعية البالية بعباءة الليبرالية التي لها تواجد كبير في الصحافة السعودية.

رابعاً: التجربة اليسارية... دروس التاريخ

١ - إن المتأمل لبداية حراك التنظيمات الشيوعية والقومية يلحظ تأثير العرب الوافدين على السعوديين ومساهمتهم في نشر تلك الأفكار والمذاهب الفكرية، ولا أميل للنظرة المؤامراتية في تحليل مثل هذه الأحداث فتأثر المجتمعات بسبب قدوم أشخاص أكثر ثقافة وتعلماً من بيئة أخرى سُنة تاريخية واجتماعية لها مئات الأمثلة والشواهد التي تزخر بها كتب التاريخ البشري في الشرق والغرب.

هذا لا ينفي أن فئة من هؤلاء العرب ربما سعوا في إقامة تنظيمات قومية وشيوعية ولكن هذا العاملُ لا ينهضُ وحدَه لتفسير هذا الأثر الذي خلّفته التيارات اليسارية فالحقيقة أن ثمة عوامل سياسية وفكرية واقتصادية أسهمت بمجموعها في حدوث ذلك التأثير.

من الطريف أن بعض هؤلاء الشيوعيين والقوميين بعدما خلعوا العباءة اليسارية ولبسوا العباءة الليبرالية أو تأثروا بالعديد من منتجات الليبرالية في مجال الفكر والسياسة، وصار بعضهم كتّاباً لأعمدة يومية وضيوفاً على برامج فضائية أصبحوا يرددون كثيراً ما سمّوه بتأثير الإخوان المسلمين في مصر والشام على الشباب السعودي في حقبة الستينيات والسبعينيات وأن الاتجاه الإسلامي وبزوغ شمس الصحوة الإسلامية الذي عمّ المجتمع السعودي أسوة بالعالم الإسلامي لم يكن سوى مؤامرة وبذرة إخوانية إسلامية زرعها الإسلاميون من مصر والشام في هذه البلاد، وهذا الكلام ينطوي على مبالغةٍ

ومحاولةٍ غير نزيهة لتصفية الخصم الفكري واستعداء السلطة والمجتمع عليه دون وجود أدلة وبراهين تدعم هذه الاتهامات، ومن العجيب أن يردد ما يسمى بأدعياء السلفية التُهمة الليبرالية ذاتها.

الحقيقة أن وجود أي احتكاك فكري وعلمي واجتماعي بين مجتمعات وثقافات مختلفة لا بد أن ينتج عنه تأثير وتأثر، والوزن النسبي لتأثر كل فرد راجع لحجم إمكاناته العلمية والفكرية وغيرها من العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ولهذا من الطبيعي أن يتأثر السعوديون بقدوم علماء ومفكرين ومعلمين من مصر والشام وليس هذا مما يُستنكر بمجرده كما أن هؤلاء العلماء والمعلمين كما أثّروا تأثروا بالبيئة السعودية وخصوصيتها، حتى أصبح مئات الألوف من العرب والمسلمين الذين أقاموا في السعودية يعودون لبلدانهم وقد تأثروا بالمنهج السلفي واختيارات شيوخه العلمية حتى وصل الأمر أن ينبري غلاة العلمانيين في مصر للتحذير من التأثير السلفي على المصريين وأن يعتبر بعضهم ظاهرة النقاب لدى النساء عادة وهابية دخيلة على مصر كما شاع استخدام بعضهم لمصطلح «إسلام النفط» في التعبير عن هذه الظاهرة ومثيلاتها.

الحقيقة أن غالب هذه القراءات والتحليلات تفتقد لأدنى درجات الموضوعية والإنصاف والقراءة العلمية المتخصصة في هذا المجال وهو خطاب سطحي استعدائي يسعى في تأليب السلطة ضد شريحة أو تيار فيعمد لاتهامها باستيراد أفكارها وعمالة أفرادها للخارج بهدف تصفية الخصم الفكري أو لغرض تحقيق مكاسب شخصية وحزبية لدى السلطة.

٢ ـ التجربة اليسارية عموماً يعاني المتصدي لدراستها شح المصادر وندرتها وهذا معلوم لكل دراس للتاريخ في المنطقة لطبيعة تدني المستوى التعليمي والثقافي للمجتمع السعودي في تلك الحقبة وما قبلها والمخاوف التي تُخشى من تبعات الكتابة في حينها بالإضافة لضعف ثقافة التدوين عموماً حتى عند الفئة المتعلمة. إضافة لرغبة جملةٍ من أصحاب التجربة في دفن جزءٍ من تاريخهم، بعدما تحولوا عن أفكارهم وانقلبوا عليها.

بداية تدوين تلك الحقبة ظهر عبر الرواية كما فعل د. غازي القصيبي في «شقة الحرية» ود. تركي الحمد في «ثلاثيته» وعلي الدميني في «الغيمة الرصاصية»، ولكن تظل الروايةُ مصدراً قليل المصداقية في تدوين التاريخ[١].

في السنوات الأخيرة بدأت تخرج كتابات أشبه بالسير الذاتية لبعض من انخرط في هذه التنظيمات وقد شكل بعضها مادة مهمة، ومن العبارات التي استوقفتني كلمة للأستاذ علي الدميني في مذكراته[٢] التي أرّخ فيها لذكرياته في الانضمام للتنظيمات الشيوعية حيث يقول:

«في ظروف انعدام حرية التعبير، وحرية تشكيل الجمعيات المهنية والثقافية والسياسية، يجد الإنسان نفسه محتاجاً لإطار يمده بدفء المعنى وحرية التعبير، ويعوضه عن فقد حواضن الأهل والعشيرة.

وقد بحثتُ عن ذلك منذ مدة طويلة، كما يبحث الغريق عن طوق النجاة، وكنت مستعداً للانخراط في أي تجمع أو حزب سواء كان «الإخوان المسلمين»، أو القوميين أو اليساريين... فلم تكن «الأيديولوجيا» هي الأساس، وإنما المهم هو البرنامج السياسي الذي يعبر عن رأيي وخياراتي، حيال الوطن ومستقبله.

وكانت «الاشتراكية»، تحمل وعود العدالة الاجتماعية، للطبقات الفقيرة، وتبشر بمجتمع ينتفي فيه الظلم والاستبداد واستغلال الإنسان لأخيه الإنسان، وأنا كشاعر رقيق الإحساس كنت أتألم لظروف المحتاجين، والمهمشين والمنسيين في كل أرجاء الوطن».

الرسالة المهمة التي يمكن استخلاصها ها هنا أن طبيعة سن الشباب بحماسها وتوقدها تدفعهم دفعاً للرغبة في التغيير، وهؤلاء الشباب عندما يعيشون في مجتمعات تعاني قصوراً في المجالات الحقوقية أو الإدارية أو

(١) من الكتب التي قدمت قراءة نقدية لهذه الروايات «سقوط التابو»، الرواية السياسية في السعودية، محمد العباس، دار جداول.

(٢) علي الدميني، زمن للسجن... أزمنة للحرية، ص(٣٩)، دار الكنوز، بيروت، ٢٠٠٤م.

الاقتصادية لا بد أن يتلمسوا طريقهم نحو مجال يشبعون فيه نهمتهم للتغيير أو الإصلاح أو التطوير وعندما تغيب القنوات الرسمية الراشدة التي تستوعب طاقة هؤلاء الشباب وتوظفها بما يخدم الوطن فإن هؤلاء الشباب يبدأون في ركوب أقرب فكرة أو تيار تشبع هذه الرغبة العارمة للإصلاح أو التغيير، وقد تكون هذه الفكرة شيوعية إلحادية أو بعثية علمانية أو قومية أو قتالية داعشية أو قتالية قاعدية أو غيرها من الأفكار والتيارات التي تقدم نفسها للشباب على أنها القناة الحصرية الناقلة لآمالهم وطموحاتهم وتطلعاتهم للتغيير والإنجاز.

هذا المعطى الهام يرشدنا ويدلنا للضرر الكبير الذي تُلحقه بالأوطان تلك الفئة المرتزَقة من المثقفين والصحفيين، وحتى بعض المنتسبين للعلم الشرعي الذين يركز خطابهم على التزكية المطلقة والثناء المستمر لكل ما هو موجود، بل اعتبار الثناء المطلق على كل ما هو موجود معياراً يوزع من خلاله شهادات النجاح والرسوب في الوطنية على الآخرين.

ما ينبغي أن يستوعبه كل من يهمه أمر وطنه ومجتمعه أن لدى الشباب طاقة متدفقة وعارمة، وهذه الطاقة يمكنها أن تدمر الأوطان والمجتمعات إذا سلكت سبيلاً تدميريًّا منحرفاً ويمكن أن تكون رافعة النهضة والتطوير متى ما سلكت سبيلاً بنائيًّا سديداً، والنابهون والعقلاء عليهم أن يوسعوا من قنوات البناء لتستوعب طاقة الشباب وحماسهم.

٣ ـ ما يميز تقييم التجارب الفكرية والسياسية بعد عقود من انتهاء هذه التجارب أنها تجنّب الباحث تُهمة «التوظيف السياسي» لرأيه ووجهة نظرة فالمعاصر حين يكتب، وتكون له وجهة نظر مؤيدة ومتعاطفة يُتهم بالمعارضة والذي ينتقدها قد يُتهم بموالاة السلطة.

عندما يريد الباحث المسلم بيان الموقف الشرعي تجاه الحصاد الفكري للتجربة اليسارية السعودية وفقاً للمصادر التي بين أيدينا يمكنه أن يقسمها لقسمين:

أ ـ قسم مناقض للشريعة الإسلامية ومصادم لمحكماتها:

وغير خاف على كل باحث في الدراسات الشرعية أوجه انحراف الشيوعية والبعثية والقومية فالأيقونة الجامعة لكل هذه المذاهب الفكرية نبذ الإسلام وتنحيته كإطار مرجعي للمجتمعات العربية والإسلامية.

بخصوص التجربة اليسارية السعودية من الأوراق المهمة التي سرّبت الحالة الفكرية التي كان عليها الشيوعيون السعوديون في تلك الفترة شهادة مهمة ذكرها الشيوعي البحريني «**عبد الهادي خلف**»[1] حيث ذكر أنه عندما كان في لبنان عام ١٩٧٥م مع اندلاع الحرب الأهلية كُلّف بتدقيق مسودات وثائق المؤتمر الأول للحزب الشيوعي في السعودية التي جاءت للتو من المطبعة وقد تضمنت الوثائق التي صدرت فيما بعد في صورة كتاب من ٢٠٨ صفحة تحت عنوان «وثائق من السعودية» تقريراً سياسيًّا من تسعين صفحة ومشروع برنامج من ست وستين صفحة ونظام داخلي من عشرين صفحة. أما بقية الصفحات فقد تضمنت بعض ما تمخض عنه المؤتمر من قرارات علاوة على التحايا التي وصلت للمؤتمرين من أربعة أحزاب عربية من بينها، جبهة التحرير الوطني البحرانية (كما كان اسمها في ذلك الوقت).

ثم يستطرد الخلف قائلاً:

«لم تكن أسباب اهتمامنا بتصحيح مسودات وثائق المؤتمر الأول للحزب الشيوعي في السعودية وتدقيقها محصورة في التزام الرفيق طالب، لأسبابه الخاصة، بالمهمة بل وأيضاً؛ لأن تلك المسودات وفرت مواضيع تسلية لنا، الاثنين. ولا يمكنني إلى الآن أن أتخيّل أحداً في بيروت كلها كان يضحك تحت القصف العشوائي مثلما كنا نضحك ونحن نقرأ بعض فقرات ذلك النص العجيب أو نتناقش في بعض عباراته وبخاصة عبارات العشق المتراوح بين الشَبَقي والماسوخي والصُوفي التي تبرز كلما جاء ذكر الاتحاد السوفييتي أو

---

(١) عبد الهادي خلف، التنظيمات الماركسية في الخليج. انظر: الموقع الشخصي للدكتور محمد الرميحي، نشر بتاريخ ٢٠١١/٥/٣م.

الحزب الشيوعي السوفييتي، بعض هذا العشق بأنواعه الثلاثة المشار إليها يتضح فيما يلي من اقتطاف من الكتاب المذكور الذي أضعه كما هو دون اقتطاع أو تدخل: أي بجميع أخطائه الطباعية وتنقيطاته الأصلية».

هنا يبدأ الاقتطاف:

«هناك البعض ممن يقول إننا أصدقاء أوفياء ورفاق للاتحاد السوفييتي وحزب لينين العظيم... إلخ... ولكن أليس لنا الحق أن ننتقد الاتحاد السوفييتي..؟ أليس لنا الحق أن نصوغ سياسة حزبنا بأنفسنا..؟ أليس لنا الحق أن نأخذ استقلاليتنا..؟ ألسنا أدرى من أي كائن من كان بظروف بلادنا..؟ أليس الحزب الشيوعي السوفييتي يخطئ كغيره..؟ ونحن سنجيب على جميع هذه التساؤلات باختصار.

أولاً: إننا نعتقد أن مجرد التلويح بمثل هذه التساؤلات لا يمت إلى الأممية البروليتارية بشيء.. وهو يتعارض مع كون الحزب الشيوعي السوفييتي الطليعة المجربة والمحنكة للحركة الشيوعية العالمية.. إن حرية النقد والنقد الذاتي هي من صلب المبادئ الماركسية اللينينية.. ولكن حرية النقد هي متى وكيف ولأي هدف وتحت أي شعار ومن أي منطلق؟ وليس بالمفهوم الليبرالي الواسع.

ثانياً: إن صياغة سياسة الحزب هي حق مشروع لأي حزب يضطلع به وفقاً لظروف بلده الموضوعية، غير أن هذا لا يعني أن هذا الحزب يمكن أن يرى «وفقاً لظروفه الموضوعية» - بأن دكتاتورية البروليتاريا والصراع الطبقي لا تلائم ظروف بلده... إلخ. أي تغيير مبادئ الماركسية والأممية البروليتارية وفقاً للطقس والمناخ الجغرافي.

ثالثاً: إن استقلالية الحزب لا تعني أنه مستق لعن الحركة الشيوعية العالمية ويمكن أن يعمل وفقاً لأي منظار يراه.. فالاستقلالية والأممية هما مرتبطان وغير منفصلين ولا متناقضين يوحدهما واجب الانضباط الاممبال بروليتاري.. والاستقلالية أيضاً تعني الاعتراف بالدور العظيم المميز الذي يقوم به الحزب الشيوعي السوفييتي طليعة الحركة الشيوعية العالمية.. هكذا نفهم (استقلالية الأحزاب الشيوعية).

رابعاً: صحيح أن كل حزب أدرى بظروف بلده هذا بشكل عام غير ان هناك أحزاب بكاملها لم تدرك ظروف بلدها وارتكبت حماقات أدت إلى أعمال مأساوية ألحقت الأضرار وسببت الإحراجات الكثيرة داخل بلدها وخارجها. إن المبالغة في السمات الخاصة للظروف الموضوعية والقومية والذاتية والاعتداد الأجوف بالخبرة النضالية والسياسية والأيديولوجية، وازدراء تجربة الحزب الشيوعي السوفييتي جميعها أمور عواقبها وخيمة، وآلامها جسيمة، وهي غريبة عن الماركسية اللينينية والأممية البروليتارية.

خامساً: إن الحزب الشيوعي السوفييتي كأي حزب يمكن أن يخطئ ولكن الحزب الشيوعي السوفييتي ليس كأي حزب من حيث التجربة النضالية الثورية المتكدسة لديه، وهو أول من خاض تجربة بناء الاشتراكية والشيوعية، وهو يقود دولة عظيمة لها إمكانياتها الهائلة.. بل هو طليعة الحركة الشيوعية العالمية إن مثل هذا الحزب يمكن أن يخطئ غير أن الخطأ الذي يقع فيه هو بالضرورة ليس بتلك الجسامة التي يمكن أن يقع فيها حزب شيوعي آخر لا يملك من الخبرة والتجارب الثورية التي هي لدى الاتحاد السوفييتي وإذا وقع الحزب الشيوعي السوفييتي في خطأ فإنه من أكثر الأحزاب إمكانية وعبقرية في أن يعدل عن خطئه بسرعة وجرأة.. وبهذا فكم هو صائب قولنا بأننا مع الاتحاد السوفييتي في السراء والضراء وفي جميع الحالات».

هنا ينتهي الاقتطاف:

المصدر: وثائق من السعودية - وثائق المؤتمر الأول للحزب الشيوعي في السعودية (دون ناشر) ١٩٧٥م، الصفحات ٣٢ - ٣٤.

يستطرد **د. عبد الهادي الخلف** فيقول:

«بعد فترة عرفنا أن سبب سحب كتاب «وثائق من السعودية» من التداول هو كثرة الانتقادات التي تلقاها الشيوعيون السعوديون من كثيرين نظراً للتطرف اليساري الذي صبغ برنامجهم الأول وانعكس في أطروحاتهم حول الوضع الداخلي في السعودية والأوضاع الإقليمية والدولية. أما أصعب شيء فكان الانتقادات التي سمعنا عن وصولها من المسئولين الحزبيين في الاتحاد

السوفييتي الذين اعتبروا بعض توجهات الرفاق السعوديين غير واقعية وشديدة التطرف ولا تأخذ بعين الاعتبار ضعف إمكانيات الحزب الشيوعي السعودي البشرية والثقافية». **انتهى**.

من خلال هذه الشهادة يتضح أن الشيوعيين السعوديين نقلوا المنظومة الفكرية السوفييتية بقضها وقضيضها وكانوا يأملون في نشرها بين أفراد المجتمع، وثمة مؤشرات لحجم الانحرافات العقائدية والفكرية التي اعتنقها بعض هؤلاء كما يتضح من خلال كتب أكثر الشيوعيين السعوديين تدويناً وهو إسحاق الشيخ يعقوب[١].

عندما حاول د. عبد العزيز قاسم أن يسأل د. تركي الحمد عن ذكرياته مع تبني فكر البعث ومدى تأثره بموجة الإلحاد التي رافقت انتشار الشيوعية والبعثية نفى ذلك ودلل على ذلك بأنهم ظلوا يتمسكون بالنبي محمد لأنه النبي العربي وليس من منطلق ديني[٢].

وعن المصادر الفكرية التي كانوا يقتنونها يقول:

«بالنسبة للتيار البعثي الذي انضممت له كان تياراً بعثيًّا ماركسيًّا، وكانت من أهم الكتب كتابات ميشيل عفلق ومنيف الرزاز، غير كتابات الشيوعية الأساسية مثل رأس المال والأيديولوجية الألمانية وكتابات ماركس وإنجلز بشكل عام، إضافة إلى كتابات كبار البعثيين أمثال إلياس فرح ومنيف الرزاز.. هذه الأسماء هي الأساس».

ب ـ قسم مما أمرت به الشريعة أو أباحته:

مثل: زيادة أجور العمال ورفع التمييز عنهم ومساواتهم مع العمال الأجانب وتوفير المساكن لهم واعتماد اللغة العربية في المدارس، وزيادة مساحة المشاركة الشعبية في القرار وتطوير الصناعة الوطنية وتوفير بذور

---

(١) مثل: «إني أشم رائحة مريم» من جزئين، دار الفارابي، بيروت، ط. الأولى، ٢٠١٢م، وكتاب «وجوه في مصابيح الذاكرة» في خمس أجزاء، آخرها طبعة دار الفارابي، بيروت، ط. الأولى، ٢٠١٤م.

(٢) مكاشفات د. تركي الحمد مع د. عبد العزيز قاسم

الأسمدة والآلات الزراعية للفلاحين بأسعار منخفضة، وغيرها العديد من العناوين المطلبية والإصلاحية.

ثمة قسم من هذه المطالب يُعد من النوازل المعاصرة، تباينت فيها الآراء تبعاً لاختلاف الأحوال، وما يترتب عليها من مصالح أو مفاسد.

يبقى هذا التقسيم تقسيماً نظريًا يمكن من خلاله للباحث تفكيك وتحليل الحمولة الفكرية لهذه التيارات والتنظيمات، وأما على أرض الواقع فقد كان المحتوى الفكري البعثي والشيوعي وثيق الصلة بالمحتوى المطلبي والحقوقي بل يمكن الجزم بأن كل هذه المطالب الحقوقية والمطلبية كانت تصدر من رافعة الماركسية والشيوعية والبعثية كما جاءت عند منظريها وزعمائها في الاتحاد السوفييتي أو في مصر والشام والعراق.

ومع قلة التطرق لهذه الحقبة لحساسيتها إلا أن المتابع يلحظ خللاً منهجيًا في تقييم هذه التجربة لدى من تطرق لها، وفي ظني أن هذا الخلل مرشح للتزايد والتفاقم مع تزايد الكتابات التي تؤرخ لهذه المرحلة، وهذا الخلل له بواعثه المختلفة ويتجلى في قراءتين اختزاليتين للتجربة:

القراءة التبجيلية:

هذه القراءة تركز على المحتوى الحقوقي والمطلبي لتجربة التنظيمات اليسارية وتضخمها وتغض الطرف بالكليّة عن المحتوى الأيديولوجي القومي والشيوعي، وفي أحيان أخرى قد تزعم بأنها تبنت الشيوعية والبعثية كشعار وعنوان وليس كأفكار وعقائد وهذا تدحضه شهادة أبطال هذه الحقبة ووثائق التاريخ، وهذه القراءة الاختزالية التبجيلية تصدر غالباً من فئتين:

الفئة الأولى: أبطال تلك الحقبة الذين تحولوا لليبرالية الغربية ومن تعاطف معهم الذين أرادوا الاستفادة من محاسن التجربة دون سلبياتها فكثفوا حديثهم عن القسم الحقوقي والمطلبي لأنه مقبول ومرغوب لدى الناس وغضوا الطرف عن القسم الفكري المتعلق بالشيوعية والبعثية لأنه يخدش الصورة النضالية لسيرتهم وماضيهم في المجتمع السعودي.

الفئة الثانية: المثقفون الشباب المهمومون بالإصلاح السياسي ممن يعانون إحباط حقبة ما بعد الثورات العربية كما أن سلم أولوياتهم يطغى فيه هم الإصلاح السياسي على كل ما عداه من الجوانب، وقد كتب بعضهم كتابات مغرقة في الرومانسية الثورية عن تلك الحقبة.

القراءة التبخيسية:

هي القراءة التي تركز في تقييم المرحلة على المحتوى الأيديولوجي والفكري وتغض الطرف عن المحتوى الحقوقي بل تذهب إلى أبعد من ذلك وهو محاولة الربط بين المحتوى الفكري وما حدث بعد ذلك من إضرابات ومحاولات انقلاب رغبة في حث السياسي لإقصاء أصحاب هذا الفكر لأنه خطر فكري ينتج عنه أفكارٌ سياسية مزعجة أو مهددة للسلطة، وهذا المسلك يقع فيه البعض بحجة الاحتساب الفكري ومكافحة التغريب وهو مسلك غير علمي ولا شرعي.

يبقى من الإنصاف القول بأنه ثمة تضحيات شخصية قدمها بعض أولئك الشباب من شبابهم ومستقبلهم لا يمكن أن يقدم عليها إلا أصحاب إرادة قوية في سبيل تحقيق ما يؤمنون به، كما أنه من المعلوم أن الخطاب المشيخي في مصر والشام فضلاً عن السعودي لم يكن يمتلك رموزه في تلك الفترة من الاطلاع الفكري ما يمكّنهم من الحوار مع تلك الفئة من الشباب وتفهّم طموحاتها ودوافعها والمنطلقات الفكرية لما تبنوه من المذاهب والأفكار. إن استيعاب البعد التاريخي والسياق الثقافي والسياسي لبروز هذه الظواهر الفكرية المنحرفة من أهم الأسباب التي تعين طالب العلم الشرعي على فهم هذه الظواهر واستيعاب دوافعها وإعذار من تلبس بها من الشباب في مقتبل العمر لا سيما إن تزامن هذا مع خفوت صوت الحق وضعف أهله المادي والعلمي وهيمنة الأفكار المنحرفة على منابر التوجيه والتأثير للناس.

خامساً: اليساريون السعوديون... قوارب بلا مرافئ

بصورة تدريجية غادر القوميون محطة القومية والناصرية والبعثية ابتداء من هزيمة حزيران ١٩٦٧م، وانتهاء بالغزو العراقي للكويت عام ١٩٩٠م، كما بدأ الشيوعيون بمغادرة محطة الشيوعية ابتداء بترنح الاتحاد السوفييتي وتخليه عنهم في أواخر السبعينيات وقبيل سقوط الاتحاد السوفييتي والمنظومة الشيوعية رسميًا ١٩٩٠م، ودخل العالم لا سيما العالم العربي عصر الهيمنة الأمريكية والقطب الأوحد وتهاوت هيمنة اليسار العربي في المشهد الفكري والثقافي والإعلامي لتتسيد الصحوة الإسلامية المشهد الفكري والشعبي والنضالي، وليتسيد المشهد الإعلامي الليبرالية المحمولة على البوارج الأمريكية، وبدا اليساريون في العالم العربي في حالة من التشظي فاختار الكثير منهم الالتحاق بالركب الليبرالي ودخلوا في المنظومة الإعلامية الليبرالية التي تجمع بين التغريب الثقافي والولاء السياسي للسلطة:

يقول الشيوعي البحريني عبد الهادي الخلف معقباً على تحولات الشيوعيين في الخليج:

«ودارت الأيام وانهار الاتحاد السوفييتي بكل أخطائه وخطاياه، أو بسببهما. إلا إن ذلك الانهيار لم يصبح لدى كثيرين سبباً لمراجعة المواقف والتعلم من الأخطاء. فلقد وجد بعض هؤلاء في تغيير اتجاه البوصلة مخرجاً من حالة اليُتْم ولهذا نرى أن الشخص نفسه الذي أدان قبل ثلاثين سنة حتى مجرد التلويح بانتقاد الاتحاد السوفييتي واعتبر أن من الواجب تكبيل ممارسة

حرية التعبير والنقد بحواصر لا حد لها من قبيل تحديد متى وكيف ولأي هدف وتحت أي شعار ومن أي منطلق. هذا الشخص نفسه، بعد أن دارت الأيام، نراه قد نقل بضاعته نفسها إلى البحرين وأصبح يدين كل من يتجرأ على انتقاد النظام وممارساته المنافية لروح العصر ولإرادة الناس، بل نراه يكاد يطالب الناس بالتبرؤ من كل من لا يستخدم الألقاب الرسمية عند الحديث عن المسئولين في النظام.

قبل ثلاثين سنة أقرّ الطبالون بأن الحزب الشيوعي السوفييتي يمكن أن يخطئ ولكنهم أصرُّوا في نفس الوقت على أن لذلك الحزب من الإمكانيات والعبقرية ما تجعله يعدل عن خطئه بسرعة وجرأة. ولكننا نعرف جميعاً ما حدث للاتحاد السوفييتي»[١].

وفي الحالة السعودية يؤكد الأستاذ محمد سعيد طيب أن جملة من المثقفين من القوميين وغيرهم أصبحوا نفعيين وصوليين يبحثون عن مصالحهم الذاتية[٢].

يقول الباحث المتخصص في اليسار كامل الخطي موضحاً طغيان الهم الفكري على الهم السياسي لدى اليسار العربي:

«كثير من اليساريين في بعض الدول، اختاروا الدولة. على الصعيد الفكري، فإنّ الذين اختاروا الدولة من اليساريين، أخذوا في الاعتبار إرث النهضة العربية واهتمامها بالتحديث وبناء الدولة المدنية. على الصعيد السياسي، وعلى الرغم من استمرار غالبية الأنظمة العربية على نهجها التسلطي، إلا أنّ هذا التيار رأى في الدولة الملاذ الأخير للعقلانية التي يمكن بها إبعاد خطر الصعود السياسي للقوى الإسلامية».

ثم يشير لحالة اليسار في السعودية فيقول:

«أصاب اليسار في السعودية ما أصاب اليسار عموماً، وتصدعت صفوف

---

(١) في مقالة بعنوان البضاعة هيَ نفسها ـ من موسكو إلى المنامة.

(٢) مكاشفات د. عبد العزيز قاسم، ص(٤٤)، الموقع الرسمي للأستاذ محمد سعيد طيب.

اليسار في السعودية كما تصدعت صفوف اليسار عموماً. رشحت عن هذه التصدعات مشارب فكرية مختلفة، وقد مثل هذه المشارب واختلافها أشخاص لهم تأثير غير متساو في بروزه وانتشاره؛ ولكنهم، ومن خلال ما يكتبون وينشرون في الصحف والمجلات ومختلف وسائل الإعلام، يشكلون نماذج واضحة لاختلاف المصير والمآل. الأبرز منهم قد تبنى مفهوم الدولة بوضعها الراهن وكل مآخذه عليها، باعتبارها أرحم من (القوى الظلامية)، وبعضهم يغازل الدولة بحذر، فيثني على ما يراه إيجابيًا، وقد يمارس نقداً رقيقاً لأوجه القصور في أداء أجهزة الدولة، لكنه يحاذر من تأييد القوى الإسلامية الصاعدة باعتبارها تهديدا حقيقيا لوجوده وحيثياته الفكرية والمجتمعية وقيمه الحداثية وما بعد الحداثية؛ هذا النوع من اليساريين نجده في صف اليساريين من أصل شيعي أكثر من أن نجده في صف اليساريين من أصل سني؛ فاليساريون من أصل سني، نلحظهم أكثر في النوع الأول الذي اختار الدولة كما هي»[١].

وفي تشخيص الليبرالية السعودية يشير لهذا المعنى الأستاذ علي العميم في كتابه «شيء من النقد، شيء من التاريخ»[٢].

في الحالة السعودية لم يتبق منهم وفيًا لأجندة الإصلاح السياسي سوى قلة قليلة لا يتجاوز عددها أصابع اليدين، وأصبحت هذه الفئة المعدودة لا تجتمع مع الليبرالية السعودية إلا في حالة واحدة وهو ارتفاع هامش الحرية السياسية كما حدث بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١م فتعمد الليبرالية السعودية لإبراز هذه الوجوه الإصلاحية القليلة في الإعلام لهدفين:

الأول: تقديمهم كممثل حصري للإصلاح بعيداً عن الإسلاميين.

الثاني: توظيف النقد الفكري لدى هذه الشخصيات في وصف الخطاب السلفي بالتخلف والرجعية وتعويق تقدم البلاد.

ما عدا ذلك فالليبرالية السعودية ظلت وفية لمصالح أفرادها الشخصية

---

(١) صحيفة الاقتصادية، العدد (٧٥٢٤) بتاريخ ١٩ رجب ١٤٣٥هـ ـ الموافق ١٨ مايو ٢٠١٤م.

(٢) علي العميم، شيء من النقد شيء من التاريخ، ص(١٩٧)، دار جداول، ط. الثانية، ٢٠١٢م.

وامتيازاتها الإعلامية ورسالتها التغريبية بعيداً عن أي هم إصلاحي وتنموي!

ثمة ملف ضخم يستحق التحليل والبحث وهو مدى إمكانية تواصل وتعاون الأطياف الفكرية المستقلة البعيدة عن الارتزاق الفكري والإعلامي حول قضايا وطنية مشتركة، وهذه قضية مهمة لم تأخذ حقها من الدراسة والبحث والخوض فيها يخرجنا عن مقاصد تأليف هذا الكتاب.

المبحث الثاني

محطات فكرية فاصلة

المحطة الأولى: حادثة الاعتداء الآثم في الحرم المكي.

المحطة الثانية: الصحوة وتيار الحداثة.

المحطة الثالثة: سجال القصيبي وعلماء الصحوة.

المحطة الرابعة: مظاهرة قيادة المرأة للسيارة ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

(ومن عبث النظريات ما اشْتُهر لاحقاً بأن جهيمان انهزم تنظيميًا وانتصر فكريًا من خلال موجة أسلمة عامة في البلاد).

د. محمد الأحمري

مقدمة كتاب «حتى لا يعود جهيمان»

المحطة الأولى

حادثة الاعتداء الآثم في الحرم المكي

في أول يوم من القرن الخامس عشر الهجري (١/ ١/ ١٤٠٠هـ الموافق ٢٠/ ١١/ ١٩٧٩م) قام مجموعة من المسلحين لا يتجاوز عددهم ٣٠٠ شخص باقتحام الحرم المكي. قائد الاقتحام يدعى جهيمان العتيبي، الذي أعلن أن زميله ـ الواقف بين يديه بين الركن الأسود ومقام إبراهيم ـ محمد عبد الله القحطاني ـ هو المهدي المنتظر، وأنه خرج ليملأ الدنيا عدلاً بعدما ملئت جوراً. لم يستمر التمرد أكثر من أسبوعين، حيث نجحت القوات السعودية بالقضاء عليه وقُتل خلال الاقتحام عدد من المتمردين بمن فيهم المهدي القحطاني نفسه ثم اعْتُقل حوالي ٤٠ من المتبقين من بينهم جهيمان نفسه الذي حكم عليه بالإعدام[1].

المتأمل في التجربة الجهيمانية أو ما كان يُسمى بالجماعة السلفية المحتسبة يجد أن ثمة عوامل اجتماعية وفكرية وتاريخية ساهمت في تشكيل الشخصية المحورية في هذا التمرد وهو جهيمان العتيبي، ومن الطريف أن التيارات اليسارية والثورية حاولت مع بداية الحدث تغييره لصالحها في قراءة رغبوية للحدث لا تمت للواقع بصلة.

المتتبع للكتابات حول شخصية جهيمان يلحظ عدداً من العوامل التي ساهمت في تشكيل شخصيته يمكن إجمالها في التالي:

---

(١) ينظر في تداعيات الحدث وآثاره: عبد العزيز الخضر، السعودية سيرة دولة ومجتمع، ص(٦٠) (٦٥٠)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر. وأيضاً: محمد نبيل ملين، علماء الإسلام، ص(٣٢٢، ٣٥٨)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

١ ـ الموقف الحاد من التمذهب الفقهي والتأثر بالمدرسة الناشئة التي حملت اسم: أهل الحديث، والتي جعلت من شعاراتها وجوب الأخذ بالكتاب والسُّنَّة دون الرجوع لكتب المذاهب الفقهية، وهذا وحده ليس سبباً للمسلك الذي سلكه جهيمان لأن مدرسة أهل الحديث كان لها تواجدها العلمي ورموزها العلمية ولم تسلك مسلك الغلو والعنف ولكن هذا العامل ساهم في جرأة جهيمان ورفاقه في الاجتهاد والنظر في أدلة الكتاب والسُّنَّة مع الضعف الشديد في التأهيل العلمي والبناء التأصيلي فثمة جهل كبير بعلوم الآلة واضطراب في منهجية الاستدلال وهذا الخلل يفضي بالشاب المبتدئ في طلب العلم إلى العجلة والجرأة في تبني آراء وأفكار مخالفة لعامة العلماء والفقهاء دون روية وتأمل، وتعمل الدوافع البشرية عملها في تشكيل موقف هذا الشاب المبتدئ وما أسهل أن يُلبس هذه الأفكار والآراء التي لم تنضج لباس الاستقلال العلمي ونبذ التعصب لغير الكتاب والسُّنَّة وطرح أقوال الرجال عند ورود الدليل من الكتاب والسُّنَّة، والدليل من الكتاب والسُّنَّة في نظره هو بادئ الرأي الذي يظهر له من الأدلة الشرعية مع ضعف الآلة العلمية والاستنباطية لديه، وكان لهذا العامل أثره في تقبل الفكرة المهدوية وتنزيلها على الواقع وفي صياغة الموقف من الحاكم وكذلك في منهجية الاحتساب التي كانت تأخذ منحنى تصاعديًا دون منهجية شرعية في دراسة المآلات والعواقب.

وهذا الخلل وُجِدَ نظيرُه لدى قطاعاتٍ من السلفية المعاصرة وآثاره تتجلى غالباً في السلفية الجهادية وغلاة التبديع من أدعياء السلفية.

٢ ـ التعصب القبلي المشوب بالتأثر بمحنة إخوان من طاع الله وصراعهم مع الملك عبد العزيز والقضاء عليهم في السبلة، وجهيمان من أهل هجرة ساجر التي تأثر بعض أهلها بإخوان من طاع الله بل كان والد جهيمان، ويدعى (محمد بن سيف الضان) صديقاً لقائد إخوان من طاع الله سلطان بن بجاد، وأحد الذين نصحوه بعدم الاستسلام للملك عبد العزيز، توفي والد جهيمان في حادث سيارة في طريق المدينة حيث كان معه جهيمان أثناء الحادث، ويذكر الحزيمي وهو رفيق جهيمان مواقف شخصية عديدة يظهر فيها هذا البعد

لدى جهيمان[1].

٣ ـ التأثر بالرؤى والمنامات وهذه كانت أحد أهم الأسباب التي جعلت الكثير من أتباعه يؤمنون بأن صاحبهم محمد عبد الله القحطاني هو المهدي الذي يخرج في آخر الزمان.

لقد كانت حادثة اقتحام بيت الله الحرام عملاً إجراميًا شكل صدمة عنيفة لعامة الناس فضلاً عن النخب الشرعية والسياسية، ولم يكن من السهل على الناس أن يروا ويسمعوا كيف تحول بيت الله الحرام حيث الكعبة المشرفة وقبلة المسلمين إلى ميدان لصدام مسلح وإطلاق نار وقتال وسفك للدماء.

مات جهيمان.. وبقيت أفكاره!!

كان من اللافت في الساحة الفكرية السعودية أن يُعاد الحديث عن حادثة جهيمان بعد أكثر من عشرين عاماً من الحادثة وذلك بعد ١١ سبتمبر أيلول ٢٠٠١م، وخلاصة الفكرة التي رددها الإعلام الليبرالي السعودي أن المجتمع السعودي كان يعيش انفتاحاً اجتماعيًا وفكريًا قبل حادثة اقتحام الحرم وأن التطرف والتشدد بدأ بعد الحادثة حيث اضطرت الدولة لمسايرة المشايخ والعلماء في منع بعض المخالفات الشرعية في الإعلام مثل ظهور المطربات والمذيعات السعوديات وفتحت المجال للأنشطة الشرعية في الاحتساب والتعليم والعمل الخيري والدعوي.

من أفضل الكتابات التي تتبعت بدايات هذه «الدعوى الليبرالية» مقالة للأستاذ سلطان العامر يقول فيها:

«في عام ١٩٩١م؛ أي: بعد عشر سنوات على الحادثة، صدر كتاب «حتى لا تكون فتنة» الذي كتبه ـ من سيعمّد فيما بعد مثقفا وأديبا وإصلاحيا وإداريا محنكا ـ غازي القصيبي مهاجما فيه شيوخ الصحوة (سلمان العودة، ناصر العمر، عايض القرني). في هذا الكتاب سيتم إيراد ذكر جهيمان في

---

(١) ناصر الحزيمي، أيام مع جهيمان، ص(٣٩ ـ٤١)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١١م.

مقالة بعنوان «يا علماء الإسلام! بينوا ما يجوز فيه الاختلاف»، حيث استخدمه القصيبي كمثال على أن إخفاء الاختلاف عن الناس يسهل حشدهم واستغلالهم سياسيا من قبل «فقهاء السياسة» الأمر الذي قد يؤدي لفتنة كفتنة احتلال الحرم. وهذا الربط بين حادثة جهيمان و- ما اصطلح على تسميتها - «الصحوة» سيتكرر كثيرا فيما بعد، بشكل كربلائي غريب.

إذ بعد ٢٥ عاماً من الحادثة سنجد مشاري الذايدي - أحد المنتسبين لإخوان من طاع الله قديما، فالتنويري لفترة قصيرة، ثم المتحول أخيرا إلى الليبرالية - يكتب في مقالة بعنوان «ربع قرن على حركة جهيمان... ماذا بقي وماذا فني؟»[١] حيث يؤكد لنا أن الذي بقي هو «الجوهر وفني العَرَض»؛ أي: «بقي وهم الدولة الإسلامية (المثالية) وفنيت الملابسات والخصائص الذاتية التي اكتنفت جهيمان وحركته»، إذ أن هذه «الحادثة الكبرى» تمثل «انعطافة في تاريخ السعودية، وفي طبيعة القوى الدينية المسيسة فيها».

وبعد ٣٠ سنة على الحادثة، قامت مجلة «المجلة» بتخصيص ملف عن جهيمان استكتبت فيه من بين من استكتبت تركي الحمد وخالد المشوح. أما تركي الحمد - القومي الناصري سابقاً، فالبعثي، ثم القومي اللبرالي لاحقاً، فاللبرالي الحكومي ذو النبرة الإصلاحية الناعمة - فقد كتب في مقالته «المجتمع السعودي يتخلص من هيمنة جهيمان الفكرية»[٢] بأن هناك ثلاثة عوامل أثرت على المجتمع السعودي - الثورة الإيرانية، واحتلال السوفييت لأفغانستان، وحادثة جهيمان - مؤكدا أن الأخيرة كانت «أهم عامل في التغيرات الداخلية في السعودية». إذ أن المجتمع السعودي قبل هذه الحادثة لم يكن «منغلقاً، أو متعصباً، بل كانت أوجه التسامح سائدة فيه أكثر من أوجه التعصب والموقف العدائي مع الآخر المختلف». بل يضيف الحمد - الحائز على درجة الدكتوراة في العلوم السياسية - أن المجتمع السعودي آنذاك كان «مجتمعاً مسلماً،

---

(١) صحيفة الشرق الأوسط بتاريخ ٣ محرم ١٤٢٥هـ - الموافق ٢٤ فبراير ٢٠٠٤م

(٢) مجلة المجلة، ٢١ نوفمبر، ٢٠٠٩م.

يُمارس أفراده أركان الإسلام، ويمارسون حياتهم وفق تعاليمه، ولكنه لم يكن مجتمعاً إسلامويًا يُحمل الدين أموراً ما أنزل الله بها من سلطان، أو يسيسونه ويؤدلجونه وفق هذه المصلحة أو تلك». ويختصر الحمد أسطورة جهيمان بسطر بليغ حيث يقول «جهيمان قُضي عليه جسديا، ولكنه انتصر فكريًا وثقافيًا، وأصبح الخطاب الديني المتعصب هو السيد في المملكة». إذ يسمي فترة الصحوة - في تكرار للفكرة التي طرحها القصيبي قديما - بأنها «مرحلة الهيمنة الفكرية الجهيمانية»».

ثم يستطرد الأستاذ سلطان العامر قائلاً:

«وباختصار، فإن القصة التي يراد لنا تصديقها هي التالي:

أن المجتمع السعودي كان مجتمعاً مسالماً ووديعاً حتى دقت لحظة «جهيمان» التي منه انبثقت الصحوة والذي بسببه وبسببها قامت الحكومة بالتضييق على وسائل الإعلام فمنعت السينما وأوقفت عرض أم كلثوم على القناة الأولى، وأخيراً - كما تقول منال الشريف الناشطة في مجال قيادة السيارات في السعودية والحائزة على جائزة المعارضة المبدعة من أوسلو قبل أيام في اقتباسات تكاد تكون حرفية من... روبرت ليسي في كتابه «السعودية من الداخل»[1] - بأن كل التمييز ضد المرأة في السعودية يعود لتلك اللحظة بشكل حصري. وهذه القصة التي ذكرنا لمحات منها، نجدها مبثوثة بكثرة في كتابات الليبراليين، كل ما عليك عمله أن تكتب في جوجل «جهيمان»+«السينما»، وستجد مقالات كثيرة من هذا النوع»[2].

من اللافت أن هذه الدعوى الليبرالية ذكرتها كونداليزا رايس مستشارة الأمن القومي ووزيرة الخارجية الأمريكية في كتابها «أسمى مراتب الشرف، ذكريات من سني حياتي في واشنطن»[3].

---

(١) هل كانت حادثة جهيمان لحظة مفصلية في تاريخ المملكة؟ - مدونة سلطان العامر.

(٢) انظر: المملكة من الداخل، ص(٨٨)، روبرت ليسي، ترجمة: خالد العوض، مركز المسبار.

(٣) أسمى مراتب الشرف، ص(٣٨٠)، كونالديزا رايس، ترجمة: وليد شحادة، ٢٠٠٨م، دار الكتاب العربي.

وقد شاعت عبارة يرددها أصحاب هذه الدعوى الليبرالية وهي «أُعدم جهيمان وبقيت أفكاره».

نلحظ هنا بأن الأستاذ سلطان العامر ارتكز في تفنيد هذه الدعوى على عاملين[1]:

عامل خارجي: وهو التحدي الإقليمي الذي فرضته إيران والتهديد السوفييتي الذي مثله احتلال أفغانستان مما دفع الدولة لعودتها إلى مصادر الشرعية (أي: خطابها الديني).

عامل داخلي: وهو انتهاء مرحلة الطفرة مع عام ١٩٨٢م عندما تدهورت أسعار النفط، وشيوع حالة من الإحباط لدى الجيل الجديد، الذي وجد أيديولوجيا الصحوة ـ باعتبار أن جماعاتها هي مساحات التجمع والتحرك الوحيدة في ذلك الوقت، والتي لم يكن لها أي علاقة بحادثة جهيمان ـ الوسيلة الوحيدة للتعبير عن إحباطه.

ويقول سلطان معلقاً على الدعوى الليبرالية:

«هذا يدلنا على حجم السطحية والضحالة الفكرية في تفسير كافة الظواهر الاجتماعية والسياسية التي حدثت في عقدي الثمانينيات والتسعينيات بإرجاعها إلى حادثة جهيمان عند جمهرة من الكتاب والأكاديميين الليبراليين والتقدميين».

الدكتور محمد الأحمري في تقديمه لكتاب «**حتى لا يعود جهيمان**»[2] يرى الرأي ذاته حيث قال منتقداً مؤلفي الكتاب في هذه القضية:

«ومن عبث النظريات ما اشتهر لاحقاً بأن جهيمان انهزم تنظيميًا وانتصر فكريًا من خلال موجة أسلمة عامة في البلاد».

يرى الأحمري أن الصحوة الإسلامية والإقبال على التدين الذي اجتاح

---

(١) هذان العاملان ذكرهما الكاتب النرويجي توماس هيغهامر في كتابه الجهاد في السعودية، ص(٤٣)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

(٢) حتى لا يعود جهيمان، ص(٩، ١٠) توماس هيغهامر، ستيفان لاكرو، ترجمة: د. حمد العيسى، تقديم: د. محمد الأحمري، دار المعارف، ٢٠١٣م.

المجتمع كان توجهاً عاماً وأن خطاب حركة جهيمان كان مرفوضاً شعبيًا ومرفوضاً من التوجهات الدينية بسبب تزمتهم وجزئية خطابهم وخطأ مسلكهم.

ويعلق على انتشار هذه الدعوى بعد ١١ سبتمبر قائلاً:

«أما التعليقات الكثيرة التي جاءت بعد أحداث أيلول سبتمبر وربطت التوجه الديني والموجة الإسلامية العامة بجهيمان، وزعمت أنه قُتل ولكن أفكاره انتصرت، فكانت هذه مجرد مماحكات محلية وصغيرة بين بعض المتدينين وخصومهم من غير التوجهات الإسلامية من جهة، واستعداء للحكومة ومسايرة للتأليب الغربي على الإسلاميين لا قيمة ولا أساس معرفي له من جهة أخرى، **وإلا فأين نجد حركة جهيمان فكراً وسلوكاً في تيار الصحوة الإسلامية المحلية والعالمية الذي اجتاح العالم الإسلامي كله في العقود الثلاثة الأخيرة؟!**».

وقد أصاب الدكتور محمد الأحمري فظاهرة الصحوة الإسلامية التي عمت أنحاء العالم الإسلامي من إندونيسيا شرقاً إلى المغرب غرباً لا يمكن عزوها حصراً لأي عامل محلي في هذا البلد أو ذاك، كما أن الباحث الذي اطلع على أدبيات حركة جهيمان يدرك البون الشاسع بينها وبين أدبيات الصحوة الإسلامية.

المحطة الثانية

الصحوة وتيار الحداثة

(الصدمة الحقيقية التي صنعها كتاب عوض القرني.. أن جميع الخيارات كانت غير ممكنة لهم، فإعلان مشاركتهم للقيم السائدة حرفيًا يجعلهم غير تقدميين..وهو نكوص وتراجع، وإعلان اختلافهم، وهو ما قدمه الكتاب وأكد الواقع كلفته عليهم.. فكان الصمت الطويل عن التفاصيل. والاكتفاء بحكاية المؤامرة، والتباكي على ما حدث).

عبد العزيز الخضر
السعودية مسيرة دولة ومجتمع

المحطة الثانية

الصحوة وتيار الحداثة

يعرّف «جيدن» الحداثة بأنها «نسق من الانقطاعات التاريخية عن المراحل السابقة حيث تهيمن التقاليد والعقائد ذات الطابع الشمولي»، ويرتكز المفكرون عادة في تعريف الحداثة إلى فكرتين أساسيتين هما: فكرة الثورة ضد التقليد، وفكرة مركزية العقل[١].

والحداثة[٢] ليست نزعة في الأدب والفن فحسب، ولكنها مفهوم حضاري شامل، ونظام معرفي كامل، إنها صيغة مقترحة لفهم الحياة والتطور، وإعادة صياغة الإنسان وخلق العالم على نحو فكري معين تطرحه حصيلة منتقاة من المذاهب والفلسفات الغربية المادية[٣].

يعرفها منذر عيّاشي في تقديمه لكتاب الحداثة بقوله: «قطيعة يُحدثها الوعي مع مألوف اعتاد عليه، سواء كان ذلك في العلوم، أم في الأديان أم في الفلسفات، أم في الآداب، أم في الفنون»[٤].

---

(١) علي وطفه، مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة، مجلة فكر ونقد، عدد (٣٤)، من موقع محمد عابد الجابري.

(٢) للاستزادة حول الانحراف العقدي لأدب الحداثة العربي المعاصر، ينظر: د. محمد بن عبد العزيز العلي، الحداثة في العالم العربي، وهي رسالة دكتوراه في أربع مجلدات (١٦٧٨ صفحة) خصص الجزء الرابع منها للحداثة السعودية الرسالة نوقشت في عام ١٤١٤هـ في جامعة الإمام ويوجد نسخة منها على الشبكة ولم تنشر. وأيضاً كتاب: د.سعيد بن ناصر الغامدي، الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، دار الأندلس الخضراء، جدة، ط. الأولى، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٤م.

(٣) المذاهب الأدبية الغربية ـ رؤية فكرية وفنية د. وليد قصاب، دار الألوكة للنشر.

(٤) قضايا وشهادات (الحداثة: ٢)، ص٣٨٦.

في الثمانينيات ظهر تيار الحداثة في السعودية[1] وهو يمثل فصيلاً من المثقفين وأصبح له نشاطه من خلال المجال الأدبي عبر كتابة الشعر والقصة والخاطرة وقد سيطر تيار الحداثة على عدد من الملاحق الأدبية في الصحف والمجلات وأصبح يقيم الندوات والأمسيات لنشر أفكاره ومن أبرز الأسماء في تلك الفترة (د. عبد الله الغذامي[2]، سعيد السريحي، د. سعد البازعي، علي الدميني، محمد جبر الحربي، محمد زايد الألمعي[3]، فوزية أبو خالد... وغيرهم)، وعندما حاول الدعاة وطلبة العلم الرد عليهم لم يتح لهم ذلك ومارسوا أقصى حالات الإقصاء لمخالفيهم في الوسط الثقافي فضلاً عن غيرهم كما اعترف بعضهم بذلك بشكل صريح لاحقاً حيث يقول سعيد السريحي: (أخطأنا ولم نكن بالتسامح المطلوب لكي نستوعب الآخر)[4].

لم يتوقع الحداثيون أن يوجد في الإسلاميين من يكون راصداً لهذا الحراك الفكري النخبوي وكانت البداية مع شريط كاسيت لطالب علم شاب وهو د. سعيد بن ناصر الغامدي تعرض فيه لتيار الحداثة في السعودية وانتشر الشريط انتشار النار في الهشيم بين شباب الصحوة وتجاوزه إلى شرائح اجتماعية واسعة بعيدة عن الحراك الفكري ثم صدر كتاب الشيخ د. عوض بن

---

(١) يقسمهم د. عوض القرني إلى مدرسة يسارية تحدث عنها شاكر النابلسي في كتابه «نبت الصمت» من أبرزهم: (محمد العلي، علي الدميني، سعد الدوسري، محمد زايد الألمعي)، والمدرسة الأخرى تنتمي للمدرسة الفلسفية الغربية ومن أبرزهم: (عبد الله الغذامي، سعيد السريحي).
برنامج بناء، قناة المجد بتاريخ ١٤٣٦/٧/٨هـ.

(٢) يرى د. عوض القرني بأن الغذامي مع شهرته وثقافته ليس لديه بعد رسالي في تبنيه لفكر الحداثة ولا لغيره، وأن تحقيق النجومية في الفضاء الثقافي والاجتماعي هو الهدف والخطاب الفكري هو الجسر الموصل لهذا الهدف، ولذا كان تبنيه للحداثة مرتبط بتلك الفترة الزمنية، وينقل نفس الرأي عن بعض الحداثيين السعوديين، انظر المرجع السابق.

(٣) في برنامج حديث الخليج على قناة الحرة يثني محمد الألمعي على أتاتورك وبورقيبة ويؤكد أهمية وجود ديكتاتور مثقف للتغيير ويقول: «إن كان هناك نجاح للثورة التونسية في الربيع العربي فذلك بسبب علمنة المجتمع»، ويؤكد قائلاً: «علمنة الوجدان العام أهم من العلمنة المؤسسيّة» في تأكيد لأهمية أسبقية العلمنة الثقافية على العلمنة السياسية. نُشر بتاريخ ٢٥ أغسطس ٢٠١٤م على هذا الرابط:
https://www.youtube.com/watch?v=kiWGShSoQl0

(٤) صحيفة البلاد ١٤٢١/٦/٣هـ، نقلاً عن السعودية مسيرة دولة ومجتمع، ص(٣٩٧).

محمد القرني «**الحداثة في ميزان الإسلام**» الذي قدّمه الشيخ العلامة عبد العزيز بن باز فأحدث صدى هائلاً ويمكننا القول بأن الكتاب يعتبر «رصاصة الرحمة» التي أجهزت على تيار الحداثة في السعودية.

لقد أحدث الكتاب دويًا هائلاً في المجتمع وهذا راجع لأسباب من أهمها أن الشيخ العالم عبد العزيز بن باز قدّم للكتاب وأثنى عليه ولكي يتصور القراء من جيل الشباب دلالة هذا التقديم البازي، نحب أن نوضح بأن للشيخ عبد العزيز بن باز مكانته الاستثنائية في المجتمع السعودي آنذاك يندر أن تجتمع لعالم شرعي في العصر الحديث وذلك لأسباب يطول شرحها ولكن المقصود الإشارة إلى أن الشيخ ابن باز كان يتمتع بمكانة خاصة لدى ثلاث دوائر:

الدائرة الأولى: الدولة والجهات الرسمية فهو رئيس هيئة كبار العلماء.

الدائرة الثانية: الوسط الشرعي من العلماء والدعاة حتى أن العالم الفقيه الذي يليه في المكانة وهو العلامة محمد بن عثيمين يعتبر أحد طلابه.

الدائرة الثالثة: شعبية جارفة لدى كافة شرائح المجتمع من أستاذ الجامعة إلى الرجل الأمّي والمرأة العجوز حيث كانت فتواه محل اتفاق وقبول منقطع النظير.

إن تقديم الشيخ عبد العزيز بن باز للكتاب يمكن اعتباره كشفاً وعرضاً للأجندة الفكرية لهذا التيار الحداثي على مسرح مكشوف أمام جمهور المجتمع.

ويمكننا إيجاز أهم ما ورد في كتاب الدكتور عوض القرني وفق النقاط التالية:

١ ـ بدأ المؤلف ببيان خصوصية بلاد الحرمين لأنها مهبط الوحي وحاضنة الحرمين ولها هويتها الدينية المستمدة من الشريعة الإسلامية والمسؤولية الشرعية والعلمية المناطة بأهل العلم تتطلب منهم التوضيح والبيان لكل ما يلبس على المسلمين دينهم وقيمهم وعقائدهم.

٢ ـ أظهر المؤلف منهجه بشكل واضح من الكتاب فقال:

«تعودنا من الحداثيين أن يرفعوا عقيرتهم بالصياح عندما نريد أن نحاكمهم إلى دين الله ويقولون ما علاقة هذا بالأدب والفكر، بل يقولون إن التستر وراء الدين والالتجاء له في الخصومة الفكرية علامة الضعف والهزيمة، . . . . ومع ذلك فإننا نؤكد مرة أخرى أننا سنحاسبهم إلى الدين وإلى الدين فقط، فهو مرجعنا وميزاننا ومعيارنا، فإن كان لهم من اعتراض فليثبتوا لنا أن ما نناقشهم به لا يستقيم إسلاميًا، ونحن مستعدون للتراجع عند ذلك عن كل ما نقول هنا».

٣ ـ ساق المؤلف أمثلة عديدة من أشعار الحداثيين السعوديين في غاية الفجاجة والانحراف ومنها قول محمد جبر الحربي:

(أرضنا البيد غارقة
طوف الليل أرجاءها
وكساها بعسجده الهاشمي
فدانت لعاداته معبداً)

ثم يعقب د. عوض القرني قائلاً:

«أسئلة نوجهها للحربي ليجيب عليها وليجلب بخيله ورجله، ويستعين بالمبدعين والنجوم المتجاوزين للسائد والنمطي كما يسميهم: لماذا أرضنا بيد قاحلة لا نبات فيه ولا ماء؟ وما الذي أغرقها؟ وفي أي شيء هي غارقة؟ وما هو الليل والظلام الذي عم أرجاءها ولم يترك منها زاوية؟ ومن هو الهاشمي الذي كساها بعسجده فدانت لعادته معبداً وحولها إلى أرض قاحلة غارقة في الظلام.

أيقال هذا الكلام في حق محمد ﷺ الذي شرفت به هذه البلاد بل كرمت به البشرية، وهل كان ﷺ مبلغاً عن ربه ﷻ، أم أنها عاداته ألزم الناس بها حتى تحولت البلاد إلى معبد لعاداته فأصبحت بِيداً غارقة؟!

إنني أتحدى الحربي أن يخرج لنا هاشميًا يمكن أن يقال إن عاداته أصبحت عبادة للناس غير محمد ﷺ».

وقال حداثي آخر:

حدثنا الشيخ إمام عن صالح بن عبد الحي، عن سيد ابن درويش، عن أبيه، عن جده قال:

«يأتي على هذه البلاد زمان إذا رأيتم فيه أن الفن أصبح جثة هامدة فلا تلوموه ولا تعذلوا أهله بل لوموا أنفسكم قالها وهو ينتحب فتغمده الله برحمته وغفر له ذنوبه».

ثم يعقب د. عوض القرني:

«هذا الحديث الذي نسجه خيال الكاتب، ألم يجد طريقة يتحدث بها عن الغناء والمغنين، إلا أن يقلد سند حديث النبي ﷺ، بل يقلد الحديث الشريف ذاته في ألفاظه».

كان الدكتور عوض القرني لا يترك نقلاً للحداثيين من قصيدة أو خاطرة أو مقالة أو ندوة إلا يوثقها بالاسم والرقم والتاريخ واسم الصحيفة أو المجلة.

٤ ـ اقتنص د. عوض القرني في كتابه تصريحات وأحاديث لبعض الحداثيين يؤكدون فيها أن الحداثة ليست شعراً وأدباً فحسب بل منهجاً متكاملاً للحياة ومن ذلك أشار لندوة صحفية في عكاظ بتاريخ ١٤٠٧/٢/١٠هـ التي شارك فيها: عبد الله الغذامي ومحمد العلي وسعد البازعي وعالي قرشي وعثمان الصيني وعبد الله الصيخان حيث نقل عن الغذامي قوله:

«إمّا أن يكون المثقف حداثيًّا أو لا يكون مثقفاً».

يقول د. عوض: وهكذا بكل بساطة ألغى الغذامي كل ما في هذه البلاد من علماء ومفكرين وأساتذة جامعات ما داموا لا يجرون خلف عربة الحداثة، ويحرقون البخور حولها.

ثم يستطرد د. عوض القرني قائلاً:

«أما سعد البازعي فيؤكد ما تصدينا هنا لإثباته، وهو أن الحداثة نظرة شمولية جديدة للحياة كلها بمختلف جوانبها، وذلك في قوله: «الشيء الذي

لا نزال نفتقده أو يفتقده منا في تصوره للحداثة، هو أساسها الفلسفي الذي يمنحها إطاراً شموليا، لا تمثل فيه التغيرات الأدبية والفنية سوى جانب واحد. . . إن التصورات الأدبية المعاصرة، شكل القصيدة أو اللوحة ليست إلا جزءاً من كل، الحداثة رؤية شمولية للحياة»».

ويأتي القرشي ليؤكد هذا الكلام الذي قاله البازعي فيقول: «الحداثة فعل شمولي بحياة الإنسان».

وكذلك الصيخان يقول: «إنها (أي: الحداثة) موقف شمولي من العالم ونظرية تطوره، ولا يمكن أن نفصل هنا بين تطور الفن وتطور الحياة».

ويأتي عثمان الصيني فيكون أكثرهم صراحة حين قال: «إن الشمولية التي تميز الحداثة وتجعلها تتغلغل في جميع مناحي الإنسان والحياة، هي التي تجعل منها ضرورة ملحة للوجود، فهي تعيد تركيب علاقة الإنسان مع نفسه ومع العالم الخارجي، إمّا بالتعرف على الأشياء بصورة جديدة، أو إعادة خلقها من جديد، أو بابتكار مغاير للسابق، وذلك نتيجة لما تقوم به من تعميق للوعي بمخاطر الثبات وسلبيات السكون، وبالتالي الكشف عن الضرورة الملحة لمستويات التحرر المستمر من ربقة الإلف والعادة، وجنائزية تصنيف المدركات، والتكييف الأبدي لمعطيات الإنسان والحياة، وتتصف بشغف يصل إلى حد الهاجس بالحالية المتغيرة، والدخول في تجربة التغيير المستمرة، فهي عملية تحرر مستمرة، وثورة دائمة للوصول إلى الفاعلية الحرة، والنشاط المطلق، وبهذا التصور لا تصبح الحداثة استلاباً أو إسقاطاً يعيشه الفرد والمجموع، إنما كينونة لا محيد عنها ووجود لا يتم إلا به».

إن كلام عثمان الصيني هنا لا يحتاج إلى تعليق، بل إنه قال فيه كل ما أردنا أن نقوله هنا، من أن الحداثة منهج(١).

---

(١) عوض القرني، الحداثة في ميزان الإسلام ص(٦٥)، هجر للطباعة والنشر، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

الحداثيون... ذهول وصدمة وصمت طويل:

مع شدة وقع الكتاب والصخب الكبير الذي أحدثه بحيث يمكننا القول بأن الحداثة السعودية لفظت أنفاسها الأخيرة بعد صدوره، وهذا ما ذكره بعض الحداثيين أنفسهم كالأستاذ عثمان الصيني حيث قال: «انتهت مرحلة الثمانينيات بهزيمة الحداثة وخاصة بعد كتاب عوض القرني»[1].

برغم هذا الصدى الواسع إلا أن التيار الحداثي لم يرد على كتاب د. عوض القرني واكتفى بعضهم بهجاء الكتاب واتهام مؤلفه بالجهل والتطرف والإقصاء، وهذا الإحجام الحداثي استثار حتى بعض محبيهم كالدكتور غازي القصيبي الذي طلب من د. عبد الله الغذامي أن يرد ولكنه لم يفعل[2].

وللقارئ أن يتصور أن كتاب د. عبد الله الغذامي الذي ألف لاحقاً كتاباً بعنوان «حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية» لم يأت بتعقيب واحد عما حواه كتاب د. عوض القرني من نقد تجاه د. الغذامي وسائر الحداثيين السعوديين.

هذا الصمت المريب حيّر العديد من الباحثين وأشعرهم أن التيار الحداثي ليس لديه ما يدفع عنه النقد الذي حواه كتاب الحداثة في ميزان الإسلام:

ومن هؤلاء الأستاذ الباحث عبد العزيز الخضر الذي كان يؤرخ لهذه المرحلة فقال:

«والأسئلة التي ظلت عالقة في ذهني منذ ذلك الوقت، وبدلاً من الاكتفاء بهجاء الكتاب ودوره التدميري للثقافة المحلية كما يرى خصومه، فإن

---

(١) في حوار مع المنتدى الإعلامي مع أ. خالد السهيل، نشر في صحيفة أنباؤكم الإلكترونية ومجموعة عبد العزيز قاسم البريدية.

(٢) يقول د. الغذامي: عندما صدر كتاب «الحداثة في ميزان الإسلام» للدكتور عوض القرني، كان الدكتور غازي القصيبي رحمه الله في البحرين، وقرأ الكتاب فأرسل إليّ رسالة وكان منزعجاً، واقترح ألا أترك الموضوع يمر وأن أتحرك لمنع التأثير السلبي للكتاب. ولكن الغذامي لم يستجب للقصيبي. صحيفة الحياة ٢٦/ ٧/ ٢٠١٢م.

السؤال الذي يفرض نفسه ما زال قائماً وهو: إذا كان الحداثيون هم فعلاً ضد الدين وينتهزون أي فرصة لمحاربته، والمؤلف اجتهد لتأكيد هذه الحقيقة في نظره، وهم أبرياء فعلاً، وأن هذه الاستدلالات التي جاء بها ونقلها للقارئ مجرد أخطاء غير مقصودة، **فلماذا لم يوضح الحداثيون موقفهم من هذا بصورة صريحة ومحددة؟**، خاصة أن ردود الأفعال من المحافظين والمثقفين والناصحين لهم وصلتهم بعدة طرق قبل صدور الكتاب والأشرطة، وحتى الصحوة بسنوات؟!

وحتى عندما حصلت الصدمة والمفاجأة وردة الفعل الضخمة التي تجمعت ضدهم، كان يمكن بسهولة إعلان الموقف من دون تردد إذا كانوا أبرياء... لكن إذا كان بالفعل لديهم أفكاراً انقلابية على التراث، وموقف محدد ضد القيم الدينية، ومختلفة عن السائد التقليدي... فلماذا لم تقدم بوضوح؟ وأن النصوص التي تظهر هو ما يسمح به سقف الرقابة والتحايل عليها.

الصدمة الحقيقية التي صنعها الكتاب:

إن جميع الخيارات كانت غير ممكنة لهم، فإعلان مشاركتهم للقيم السائدة حرفيًا يجعلهم غير تقدميين.. وهو نكوص وتراجع، وإعلان اختلافهم، وهو ما قدمه الكتاب وأكد الواقع كلفته عليهم.. فكان الصمت الطويل عن التفاصيل. والاكتفاء بحكاية المؤامرة، والتباكي على ما حدث[1].

الليبرالية السعودية وتزوير تاريخ الصحوة والحداثة:

خلال العشرية السبتمبرية التي شهدت حملات إعلامية منظمة ضد تاريخ الصحوة ورموزها وأنشطتها وصل الأمر إلى تزوير التاريخ وقلب الأحداث بقصد تشويه الصحوة دون براهين أو أدلة، وهذا التشويه لم يكن قاصراً على حيز سجال الحداثة والصحوة بل امتد لكافة أنشطة الصحوة ومواقفها الفكرية والشرعية والسياسية.

---

(١) عبد العزيز الخضر، السعودية مسيرة دولة ومجتمع، ص(٣٩٤)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

لعل من نافلة القول بأن حركة الصحوة تظل ظاهرة إسلامية فكرية واجتماعية بشرية لها منجزاتها وإيجابياتها ونجاحاتها كما أن لها أخطاءها وإخفاقاتها وسلبياتها، ولهذا لا غرابة أن ترصد مسيرتها وأحداثها من قبل أصحاب الفكر والرأي تحليلاً ونقداً ولكن هذا شيء، واختلاق أقاويل ودعاوى تشويهية للصحوة ورموزها لا يليق بمن ينشد الحقيقة الذي ينبغي أن يكون صاحبه متحليًا بأبسط قواعد الموضوعية والبحث العلمي.

من أشهر الدعاوى التي انتشرت في عدد من المقالات والمنتديات وشبكات التواصل الاجتماعي أن الموقف الحازم من الصحوة تجاه الحداثيين كان ناتجاً عن تشدد وجهل رجالات الصحوة بالخلفيات الفكرية والأدبية للحداثيين ومحاربة الفن والإبداع الأدبي. وأصبح يردد بعضهم: فلان رجل نراه في المسجد يصلي ويصوم ويحج.. والصحوة المتطرفة كانت تتهمه بالعلمنة والحداثة.

والسؤال الذي ينبغي إيراده ها هنا: هل الصحوة طوال سجالها مع الحداثيين أو مع غيرهم اتهمتهم بالانحراف العقدي لأنهم لا يصلون ولا يحجون..؟؟ وهل الصحوة اتهمت فلاناً بتبني بعض قيم الحداثة الغربية لأنه يكتب شعراً حراً لا يلتزم فيه بوزن ولا قافية؟؟

كل من عاش تلك المرحلة وقرأ نتاج شيوخ الصحوة في أشرطتهم وكتبهم يدرك أن هذا كله محض اختلاق وافتراء وأن من اتُّهم بالحداثة أو بالعلمانية إنما اتهم بذلك بناء على مقالات وكتب وروايات كتبها هذا المثقف أو ذاك بيده، ولهذا يُفترض أن يكون النقاش حول محتوى هذا النتاج الأدبي والفكري لهؤلاء المثقفين في تلك الحقبة وتفكيكه وتحليله ودراسة منطلقاته الفكرية والفلسفية ثم الحكم على مدى توافقه أو تعارضه مع أصول الإسلام ومحكمات شريعته.

يؤسفني القول: إن تراجعات بعض الإسلاميين في العشرية السبتمبرية أعطت هذه الأكذوبة بعض المصداقية بمد الجسور معهم في قالب خطاب نقدي لحقبة الصحوة بما يوحي بخطأ ما فعلته الصحوة في الثمانينيات من إنكار هذه الانحرافات الفكرية في تيار الحداثة وغيره.

واهمٌ من يظن أن الصحوة انتقدت هذه الفئة من المثقفين لحسابات سياسية أو حزبية، لقد كان علماء الصحوة يعتبرون هذا العمل من صميم مسؤوليتهم العلمية التي أخذه الله على أهل العلم في بيان الوحي ومحكماته والحفاظ على هوية المجتمع المسلم من الانحرافات الفكرية والتصدي لحملتها بكل حزم.

إننا لا نقصد هنا أن نسبغ القداسة والعصمة على موقف رموز الصحوة مع المخالف من كل الوجوه ولكن هذا شيء، وهجاء الصحوة لأنها تصدت لانحرافات فكرية صارخة شيء آخر، ثم الزعم بأن الصحوة اتهمت هذا المثقف أو ذاك بالانحراف الفكري والعقائدي لأنه له آراء فقهية سائغة أو إبداع أدبي بريء شيء ثالث يحتاج لمن يقول به أن يقدم بين يدي دعواه أدلة وبراهين. إن صراع الصحوة مع تيار الحداثة في تلك الحقبة وإن وقعت في حواشيه تجاوزاتٌ هنا أو هناك كما هي عادة الصدامات الفكرية، إلا أن ذاك الصراعَ كان في أصله صراع قيم وعقائد وأفكار، وهو ما أقرَّ به بعضُ رموز التيار قبل المعركة وبعد حسمها، أما في غمرة الخصومة، فقد كانت المحاولات على أشدها لتغطية هذه الحقيقة.

في ختام هذا الموطن يمكننا أن نحمّل رموز الصحوة وناشطيها بعض المسؤولية من جهة أخرى وهي أن تاريخ الصحوة كتب عنه خلال العقد الأخير كُتّاب من مشارب فكرية مختلفة ومتنوعة ولكن بقي أبطال هذه الحقبة ورموزها منشغلين عن تدوين تفاصيل تلك الحقبة حتى نشأ جيل يوشك أن تصاغ تلك الصحوة في ذهنه بصورة نمطية قبيحة يتم تغذيتها تباعاً مع كل حدث جديد بكتب ومقالات وبرامج فضائية ومسلسلات ترفيهية، وقد آن الأوان ليكتب أبطال المرحلة تفاصيلها من وجهة نظرهم ليتسنى للباحث الجاد وكل من ينشد الحقيقة أن يسمع الحكاية منهم كما سمع لخصومهم ليتوصل بذلك لتصور صحيح عن حقبة تاريخية مؤثرة في التاريخ السعودي الحديث.

المحطة الثالثة

سجال القصيبي وعلماء الصحوة

معالي وزير الصحة بالنيابة الدكتور غازي القصيبي وفقه الله:
(سرني كثيراً كما سر غيري من المواطنين ما قام به معاليكم من نشاط إسلامي ومن جولات تفتيشية على بعض المستشفيات مما سيكون له إن شاء الله أبلغ الأثر في دفع المستشفيات بالمملكة للقيام بأعمالها الإنسانية على خير وجه فأشكر معاليكم جزيل الشكر على جهودكم الطبية وأسأل الله لكم المزيد من التوفيق).

الشيخ العلامة: عبد العزيز بن باز
١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م

المحطة الثالثة

سجال القصيبي وعلماء الصحوة

القصيبي في حقبة ما قبل الصحوة:

حفلت مسيرة الدكتور غازي بن عبد الرحمٰن القصيبي المولود في الثاني من شهر مارس من العام ١٩٤٠م، بالعديد من المحطات البارزة والمهمة، تتوزّع بين إسهاماته في العمل العام بدأ بتوليه حقيبة وزارة الصناعة، ثم الصحة، والمياه، ثم سفيراً في البحرين ثم سفيراً في بريطانيا وصولاً إلى مقعد وزير العمل السعودي في عام ٢٠٠٥م، وطوال هذه الفترة ظل القصيبي حاضراً في المشهد الفكري والأدبي، شعراً ورواية، ومقالة، وكتب كتباً عديدة في قضايا متفرقة.

من أشهر السجالات الفكرية التي شهدتها السعودية خلال فترة الغزو العراقي للكويت سجال د. غازي القصيبي «رَحِمَهُ اللَّهُ» مع شيوخ الصحوة (د .سلمان العودة، د. ناصر العمر، عائض القرني)، وقبل أن ندلف لثنايا المحور الرئيس لهذه القصة يهمنا أن نتساءل أولاً عن طبيعة علاقة د. غازي القصيبي بالعلماء والمنظومة الشرعية عموماً في السعودية قبل حقبة الصحوة في السعودية التي بدأت في البروز في أوائل الثمانينيات الميلادية وبلغت ذروتها في مطلع التسعينيات.

الدكتور غازي القصيبي من الأجيال السعودية الأولى التي عاشت تجربة الابتعاث وقد درس الماجستير في أمريكا حيث يقول واصفاً شعوره خلال تجربة الابتعاث:

«إذا كان انتقالي من البحرين إلى القاهرة قد شكل صدمة حضارية فانتقالي إلى الولايات المتحدة الأمريكية شكل صدمة حضارية أخرى أشد وأعنف وأبعد أثراً.. هناك انبهار من المجتمع الجديد.. هناك مشكلة مع المجتمع الجديد.. هناك الحيرة إزاء العلاقة بين الذكور والإناث.. هناك الدهشة من السهولة التي يبدأ بها الحب والسرعة التي بها يموت.. هناك الحنين إلى المجتمع القديم لكن تشوبه رغبة جامحة في تطوير المجتمع القديم وإنقاذه من براثن التخلف»[1].

ثم ابتعث القصيبي إلى إنجلترا في عام ١٩٧١م وعاد للسعودية كأستاذ جامعي يحمل الدكتوراه، وهو نفس العام الذي صدر فيه ديوانه (معركة بلا راية)[2]. وفي ١٣٩٢/٢/٢٥هـ كتبت مجلة البلاغ الكويتية في عددها رقم (١٤٩) مقالاً بعنوان «شاعر سعودي يسير على خطى نزار قباني» واقتطفت من هذه القصيدة التي يقول فيها:

«أتحسبين أننا... بقبلة نقدر أن نخلق نفسينا.. كما نشاء؟

وأننا بضمة.... نقوى على نسيان ما يدور في الخفاء؟ وأننا إذا ارتمينا في السرير عاريين... نهرب مما كان في ثيابنا.

نعم... أحببت قبلك.. ألف مرة!! وذقت الحب نشوته ومره

وطرت مع الشفاه إلى ربيع... قطفت وروده وشربت خمره

وغصت مع النهود إلى لهيب... نشقت دخانه وأكلت جمره».

الديوان بلغته النزارية المكتوبة أعلاه استثار العلماء والمشايخ لا سيما وقد كان القصيبي يشغل منصباً تربويًا وتعليميًا كعميد لكلية التجارة بجامعة الرياض فذهب وفد من المشايخ للملك فيصل لعرض الأمر عليه ونتج عن ذلك إبعاده وإقالته.

في عام ١٩٧٩م أُطلع الشيخ العلامة عبد العزيز بن باز على مقابلة

---

(١) غازي القصيبي، سيرة شعرية، ص(٥٨)، تهامة للنشر والمكتبات، جدة، ط. الثالثة، ١٤٢٤هـ.

(٢) غازي القصيبي، ديوان معركة بلا راية، بيروت، ١٩٧١م.

أجرتها صحيفة «النيوزويك» الأميركية[1]، مع د. غازي القصيبي، ونُسب إليه فيها أنه قال: «إن الجزيرة العربية لم ترَ النور منذ ٣٠٠٠ سنة» فأصدر الشيخ ابن باز فتوى بأن هذا الكلام ردة وأن على صاحبه أن يتوب.

ما يمكن استنتاجه من هاتين الحادثتين أن د. غازي القصيبي لم تنشأ خصومته مع الإسلاميين مع مشايخ الصحوة ابتداءً بل مع شخصيات شرعية ودينية رسمية، من هنا يظهر لنا أنه من الخلل عند البحث في سيرة شخصية كبيرة ومؤثرة كالدكتور غازي القصيبي أن يبدأ الباحث من فترة صدامه مع شيوخ الصحوة بل الأمر يحتاج لدراسة بدايات النشأة في شبابه التي دون بعضها في رواية «شقة الحرية» وقد صرح في مقابلة تلفزيونية[2] أنه في شبابه كان متأثراً بالرئيس جمال عبد الناصر وكان مثل الكثيرين من جيله متأثراً بالفكر الناصري وإن كان نفى في الوقت نفسه أن هذه الميول الفكرية نتج عنها الانضمام لتنظيمات قومية أو ناصرية.

كما يمكن أن نستفيد من هاتين الحادثتين أن كل ما تم ترويجه في الإعلام الليبرالي عن أن الصحوة انطلقت في مواجهتها للقصيبي من دوافع حركية أو تيارية يحتاج لكثير من المراجعة ففي مطلع السبعينيات لم يكن للصحوة والتدين عموماً حضور واسع في المجتمع ومن تصدى له هم علماء وشيوخ ما قبل الصحوة إن جاز التعبير وهذا من المفترض أن يدفع بالباحث عن الحقيقة أن يعيد قراءة الإنتاج الشعري والأدبي والفكري للقصيبي بمعزل عن خلفيات ودوافع رددتها الليبرالية السعودية كثيراً خلال العقد الأخير، مما جعل بعض الناس يتبنى تصوراً زائفاً عن تلك الحقبة وتداعياتها.

---

(١) صحيفة النيوزويك، ١٧ أبريل ١٩٧٨ م، نقلاً عن زمن الصحوة لستيفان لاكروا، ص(١٧٩).

(٢) مقابلة تلفزيونية، برنامج «مرايا» على هذا الرابط:

https://www.youtube.com/watch?v=OUit47rHJnY

غازي القصيبي وشيوخ الصحوة:

كتب القصيبي مقالاً بعنوان (يوميات كاسيت) نُشر في صحيفة الكويت، وجاء فيه (أتمنى من بعض علمائنا الكرام[1] أن يبقوا في مجال تخصصهم وألا يزجوا بأنفسهم في بحار السياسة، وهم لا يحسنون السباحة فيها، حتى لا يغرقوا ويغرقوا شبابنا الحائر معهم. ويقول: وقديماً قال فقيه ألمعيّ: بين أصحابنا من أرجو بركته ولا أقبل شهادته، قلت: ـ والكلام لصاحب المقال ـ في أمور السياسة؛ أي: لا يقبل شهادته في الأمور السياسية).

كما كتب مقالاً آخر في صحيفة الشرق الأوسط بعنوان (قضية القضايا.. وبقية القضايا)[2] الذي فُهم منه تعاطفه مع المظاهرة النسائية المطالبة بقيادة المرأة للسيارة وإن كان المقال لا يشير لهذا إذ كان هذا من المحظورات ولكن توقيت نشر المقال قوى هذا الاحتمال فقد نشر بعد المظاهرة النسائية بعشرة أيام وفي ظل ضجيج مجتمعي هائل ترافق مع أجواء حرب تحرير الكويت من غزو الجيش العراقي[3].

فجاء الرد من ثلاثة من شيوخ الصحوة:

الشيخ د. عائض القرني في خطبة بعنوان: «**سهام في عين العاصفة**».

والشيخ د. ناصر العمر في محاضرة بعنوان: «**السكينة.. السكينة**».

والشيخ د. سلمان العودة في محاضرة بعنوان: «**الشريط الإسلامي.. ما له وما عليه**».

خطبة الشيخ عائض اتسمت بلغة خطابية هادرة تستجيش العواطف واتهام للقصيبي دون أن يسميه بالعلمنة كما استحضر القرني فتوى ابن باز في المقولة المنسوبة له في صحيفة النيوزويك، وخلت الخطبة من البرهنة والتدليل.

محاضرة الشيخ د. ناصر «**السكينة.. السكينة**» كانت الأكثر هدوء وكانت

---

(١) قيل أنه كان يقصد بهذا العلامة المحدث محمد ناصر الدين الألباني ﷺ.

(٢) نشر في ١٤١١/٦/١١هـ في صحيفة الشرق الأوسط.

(٣) أشار إلى هذا عبد العزيز الخضر في «السعودية مسيرة دولة ومجتمع»، ص(٤٠٩).

تركز على أهمية الثبات لا سيما في أزمنة الحروب والفتن وألا تكون مخالفات العلمانيين سبباً لاستفزاز الشباب واندفاعهم لتصرفات طائشة، وانتقد العلمانيين دون أن يسمي القصيبي.

محاضرة الشيخ د. سلمان العودة كانت الضربة الموجعة التي رأى عبد العزيز الخضر أنها أربكت القصيبي وأخرجته عن طوره لأنها اعتمدت خطاباً حجاجيًا غير مألوف لدى العلماء والدعاة في السعودية وهذا يدل على أن القصيبي لم يكن على علم بالتطورات التي أحدثتها الصحوة في بنية الخطاب الديني وأدواته.

ركز سلمان العودة على ثلاثة محاور في رده على القصيبي:

الأول: أن السياسة من الدين وأن للعالم والفقيه أن يتحدث في الشأن السياسي لا سيما في نطاق تخصصه الشرعي واستدل بذلك بفتاوى هيئة كبار العلماء وأن لازم كلام القصيبي طرح فتاويهم وأقوالهم وعدم الالتفات إليها. هنا ينبغي أن نستحضر والشيخ سلمان يسوق هذا المثال أن لهيئة كبار العلماء برئاسة الشيخ عبد العزيز بن باز في ذلك الوقت مكانة استثنائية عند الدولة وعامة شرائح المجتمع.

الثاني: استشهد بمقطع من ديوانه «معركة بلا راية» الذي سبق الإشارة إليه.

الثالث: أكثر محور كثف الحديث عنه سلمان العودة وأجاد فيه هو الإشارة إلى التناقض الذي وقع فيه د. غازي القصيبي ففي الوقت الذي يدعو فيها العلماء والمشايخ لعدم التحدث في السياسة والبقاء على تخصصهم، يخوض القصيبي نفسه في كافة العلوم الإنسانية والدينية دون خوف ولا وجل، وسأنقل نص العودة لأهميته.

يقول سلمان العودة في رده على القصيبي:

«إنك تطالب باحترام التخصص كما هو ظاهر من عباراتك، وهذا إجمالاً ممكن ومعقول، لكن لننظر هل هذه القاعدة عامة لكل الناس؟! أم

أنك مستثنَى من هذه القاعدة؟! ولك الحق في طرح أي موضوع بدون استثناء؟! ما بالك خضت في قضايا مشرقة وأخرى مغرّبة؟! **فأنت مرة اقتصادي ماهر** ومحلل في مسائل التنمية تكتب كما في بحث أو مقال: أوهام وأضغاث أحلام في ملحمة التنمية، وذلك في مجلة الاقتصاد والإدارة، وتكتب بحثاً بعنوان: التنمية وجهاً لوجه، وهو كتاب مطبوع في سلسلة إصدارات تهامة.

ومرة أخرى أنت **خبير في الصناعة والتخطيط الصناعي** تكتب بحثاً بعنوان: «الجبيل وينبع كيف ولماذا؟» وهو موجود في وزارة التخطيط بالرياض، وتكتب بحثاً آخر بعنوان: «الصناعة في الخليج آفاق جديدة»، وهو عبارة عن محاضرة صغيرة ألقيتها في جمعية المهندسين البحرينية، ومرة تكتب في الصحة والخدمات الصحية، حيث نشرت لك مقالة بعنوان: نحو خدمة صحية أفضل، ومرة أنت **خبير في السياسة والعلاقات الدولية** حيث دراساتك ـ رسالة الماجستير والدكتوراه ـ ومن ذلك مقال نشر بعنوان: «نظرية العلاقات الدولية هانس جي ونقاده» وحتى إنك ذكرت في مقابلة في المجلة العربية في هذا الشهر: أن المصلحة الوطنية ـ وهذا مما يتعلق بالخبرة والسياسة الدولية ـ تقتضي أنك عندما تكون حليفاً لدولة ما أن تعتبر كل ما يدور بداخل هذه الدولة خيراً كان أو شراً من شئونها الداخلية؛ أي: من حقك أن تعقد حلفاً مع دولة مهما كان فساد هذه الدولة الداخلي، ولا يعنيك شأنها الداخلي، بمعنى أنك حين قلت قصيدة تمجد فيها صمود العراق في وجه إيران، يوم كانت العراق تحارب إيران حسب تصريحك أنت في العدد نفسه: مصيب ولست بنادم على القصيدة؛ أي: من حقك ـ مثلاً ـ أن تتجاهل جرائم صدام حسين مع المسلمين الأكراد والسُّنَّة في العراق، ومجازره البشعة ضد العلماء في بلده وضد الدعاة، واستئصاله لشأفتهم، وقضاءه المبرم عليهم، وأن تعتبر هذا أمراً داخليًّا لا شأن لك به، ما دامت مصلحتك الوطنية تقتضي أن تكون حليفاً له، هذا معنى كلامك ومضمون حديثك، وهو جزء مما تتحدث فيه عن العلاقات الدولية والخبرة السياسية!

ومرة أخرى **أنت مؤرخ** تنقل في مجلة اليمامة العدد ٦٨٤ ورقة عائلية من

تاريخ الطبري، لتستنتج منها أن عمر رضي الله عنه يدعو زوجته إلى تناول طعام الغداء مع ضيف جاء إلى عمر من أحد البلاد، وأن الذي منع المرأة من ذلك فرفضت القدوم أنها ساخطة على عمر، وإلا كانت جاءت تأكل مع الضيف، ولماذا هي ساخطة؟! سخطت لأن عمر لم يشتر لها ملابس جميلة، كملابس فلانة وفلانة من نظيراتها، ثم عقبت على مقالك هذا بالهجوم على السادة الكرام الذين يتصورون أن المرأة مخلوق من الدرجة الثانية، وربما من الدرجة العاشرة، ولم تبين بالضبط من تعني بالسادة الكرام، فربما نكون نحن جميعاً من أولئك السادة الكرام!

ومرة أنت **مفسر ومحدث** تنقل عن الطبري في تفسيره أقوالاً منكرة غريبة، وآثاراً مرفوضة، وتتجاهل كلام ابن كثير في نكارتها، وتتجاهل العقل الذي يرفضها وينكرها، وتتجاهل أن إسنادها مظلم كالليل، وتُمَكِّن لهذه الروايات لتستدل على بعض نظراتك التي تتعلق بالأوضاع السياسية في منطقة الخليج وما حولها!

ومرة أنت **باحث اجتماعي** كما في كتابتك: «قضية القضايا وبقية القضايا»، حيث تحدثت عن التغيير الاجتماعي، وكيف يتم هذا التغيير، وأنه من خلال التغيير الاجتماعي يمكن أن تحسم قضايا كثيرة في المجتمع، كما حُسمت أمور سابقة، كقضية اللاسلكي - مثلاً - أو تعليم المرأة أو عمل المرأة أو قضية التلفاز أو غيرها، وأنه يجب أن يتم الحوار حول القضايا المفتوحة في جو هادئ، بعيداً عن التشنج والانفعال واستعداء السلطة على الرأي الآخر، وبعيداً عن الاتهامات التي تلقى جزافاً وبلا مبالاة، ولا أدري ما دمت تحذر من الاستعداء - استعداء السلطة على الرأي الآخر - ماذا كنت تعني بالضبط بقولك في يوميات كاسيت: أيتصور بعضنا جهاز الكاسيت معركة باردة؟! أي أن الجواب عندك أنها معركة ساخنة، فخذوا حذركم.

ومرة أخرى أنت **كاتب أصولي في أصول الفقه**، تكتب عن آداب الاجتهاد والاختلاف في الإسلام، كما في اليمامة، وتنقل عن ابن القيم رحمه الله، والإمام مالك رحمه الله، والإمام الشاطبي رحمه الله، وقد عددت في هذا الكلام نقولاً

كثيرة، بل إن الكلام كله نقول، وختمت القول بقولك: ترى متى يتعلم المسلمون المعاصرون من أسلافهم العظام شيئاً من أدب الاجتهاد وأدب الاختلاف.

ونحن نوافق على أنه يجب أن نتعلم من أسلافنا كل شيء، وليس فقط أدب الاجتهاد والاختلاف، لكن لا أدري أين ذهبت هذه الآداب في مقالة الشريط؟! حيث برزت الاتهامات بالكذب والاختلاف، فظهر أنك تتهم بعض المتحدثين بأن هناك أشياء وقصصاً يروونها لا وجود لها إلا في خيالهم، ومعنى ذلك أنهم تخيلوا شيئاً واختلقوه، ورسموا منه قصة موضوعة وسردوا حكايات لا وجود لها إلا في خيالهم، ولا أدري لماذا التدخل في توزيع التخصصات والاستغناء عن خدمات العلماء، إنك تلمح بأن بعض المتحدثين في تلك الأشرطة أنهم كإذاعة بغداد، أو أنهم أخذوا عنها بعض ما يتكلمون فيه عن مخاطر وجود المرأة الأجنبية مجندة كانت أو غير مجندة على هذه البلاد وأخلاقياتها، وأن همهم إثارة البسطاء واستفزازهم بقصص خيالية، فهذا الكلام يصدق على الممثلين، ويصدق على الفنانين، ويصدق على المشتغلين بالإعلام، ويصدق على بعض الأدباء والشعراء الذين همهم إثارة البسطاء واستفزازهم، أما العلماء فإنهم يتكلمون عن حقائق ووقائع، وإن كانت لا تعجبك على كل حال، أين الأسلوب العلمي؟! أين الهدوء الذي تدعو إليه؟!.

وقد تحركت عاصفة جديدة في هذا الكلام، ولكنها عاصفة من نوع آخر غير العواصف التي تعودناها منك، في جريدة: الشرق الأوسط.

ومرة أخرى تتحول إلى **مفتٍ يفتي في الجليل والحقير**، ففي مقابلة مع عكاظ تفتي بالموسيقى، وتفتي بكشف المرأة لوجهها، وتقول: هاتوا لي دليلاً من الكتاب والسُّنَّة على تحريم قيادة المرأة للسيارة، والكلام المطروح حتى الآن غير مقنع عن هذا الموضوع.

وقد تجرأت أكثر وأكثر، حين كتبت في جريدة المسلمون في عدد هذا الأسبوع عنوان: «حد القذف: هل يشترط التصريح أم يكفي فيه التلميح؟» وهذا تدخل في أعمال القضاة، تحدث عن القذف وأنه حرام في الكتاب

والسُّنَّة، وساق الأدلة على تحريمها، وأنا ألخص لكم الفائدة حتى تنتفعوا بها، ثم ذكر أن ألفاظه تنقسم إلى ثلاثة أقسام: صريح، كناية، وتعريض.

فما بقي لنا ـ بارك الله فيك وأصلحك الله ـ إذا وصلت لهذه القضية؟! ما بقي لنا؟![1].

الشيخ سلمان العودة رصد من خلال تتبعه الدقيق أن د. غازي القصيبي تكلم في المجالات التالية: (الاقتصاد ـ الصناعة والتخطيط الصناعي ـ السياسة والعلاقات الدولية ـ التفسير ـ الحديث ـ الاجتماع ـ أصول الفقه ـ الفقه ـ الإفتاء).

فهل بعد هذا يحق للقصيبي أن يتحدث عن احترام التخصص!!

هذا الأسلوب الذي سلكه الشيخ سلمان العودة القائم على التتبع والتحليل لم يكن مألوفاً أبداً في الخطاب الديني والمشيخي في السعودية وأظنه لم يكن متوقعاً عند د. غازي القصيبي.

يقول الأستاذ عبد العزيز الخضر:

«كان هذا الشريط من الأشرطة التي قفزت بجماهيرية العودة، وجذبت جمهوراً جديداً للشيخ لا علاقة له بالصحوة... وأذكر شخصيًّا أن الكثير ممن لا علاقة لهم بالشريط الإسلامي كيف جذبهم، واستطاع قلب وجهة نظرهم والتأثير في الشعبية القديمة للقصيبي كوزير سابق ناجح»[2].

ربما كان هذا الذي دفع القصيبي لأن يرد رداً قاسياً في كتاب «**حتى لا تكون فتنة**» قسّمه إلى خمس رسائل:

١ ـ رسالة للشيخ ناصر العمر بعنوان: «**يا أخي ناصر العمر..اتق الله**»: دفع فيها اتهامه بالعلمانية واستعرض فيها تعريف العلمانية في الموسوعة الميسرة وعدم تبنيه لأي فكرة من أفكار العلمانية.

٢ ـ نعم تتغير الفتوى: جمع فيه نقولات من كتب فقهاء وكتاب كالشيخ

---

(١) الشريط الإسلامي ما له وما له عليه بتاريخ ٢٩/٥/١٤١١هـ.

(٢) السعودية مسيرة دولة ومجتمع، ص(٤٠٦).

القرضاوي وفهمي هويدي في مسألة تغير الفتوى بتغير الأحوال وهي مسألة لم تكن محل خلاف.

٣ ـ رسالة للشيخ عائض القرني بعنوان: «**يا أخي عايض القرني ..الله..الله في دماء المسلمين**»: استعرض فيها منجزاته في عمله كوزير للكهرباء والصحة، والتقط كلمة قالها القرني بلغة خطابية في معرض كلام عام فأراد القصيبي الإيحاء بأن القرني يدعو لسل السيوف وقتل من يعتبرهم ظالمين.. وهو رابط اعتسفه القصيبي لتأليب السلطة والمجتمع على القرني فمن يراجع نص الخطبة الموجود على الشبكة يدرك هذا بوضوح، ولكن هذا لا يمنع من القول بأن القرني أطلق الاتهام بالعلمنة من دون تقديم دليل عليه في الخطبة، وإن كان تفادى التصريح باسم القصيبي في الخطبة.

وللرد على استشهاد القرني بفتوى ابن باز أرفق القصيبي خطاباً من الشيخ عبد العزيز بن باز إلى غازي القصيبي عندما كان نائباً لوزير للصحة يشكره فيه على جهوده في وزارة الصحة والخطاب مؤرخ بعام ١٤٠٣هـ؛ أي: أنه خطاب متأخر عن فتوى ابن باز في المقولة الشهيرة التي نُسبت للقصيبي.

نص الخطاب:

معالي وزير الصناعة والكهرباء ووزير الصحة بالنيابة الدكتور غازي بن عبد الرحمٰن القصيبي وفقه الله لكل خير آمين.

سلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد... فقد سرني كثيراً كما سر غيري من المواطنين ما قام به معاليكم من نشاط إسلامي ومن جولات تفتيشية على بعض المستشفيات مما سيكون له إن شاء الله أبلغ الأثر في دفع المستشفيات بالمملكة العربية السعودية على القيام بأعمالها الإنسانية على خير وجه فأشكر معاليكم جزيل الشكر على جهودكم الطبية وأسأل الله لكم المزيد من التوفيق لكل ما فيه رضاء وإصلاح أمر عباده وأوصيكم بمواصلة الجهود والإخلاص في ذلك وأبشروا بالأجر العظيم والثواب الجزيل مع الذكر الجميل

والسمعة الطيبة إن شاء الله. سدد الله خطاكم على طريق الخير والصلاح ووفقنا جميعاً لما يحبه ويرضاه، إنه ولي ذلك والقادر عليه، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الرئيس العام لإدارات البحوث والإفتاء
والدعوة والإرشاد
عبد العزيز بن عبد الله بن باز

انتهى.

هذا الخطاب كما أنه يدل على الآثار الإيجابية للأداء الإداري والخدمي للدكتور القصيبي الذي وصل صداها للشيخ عبد العزيز بن باز رَحِمَهُ اللهُ فإنه يدل من جهة أخرى دلالة مهمة تفند الرواية الليبرالية التي انتشرت بعد ١١ سبتمبر عن علاقة القصيبي بالصحوة والتيار الديني عموماً. الرواية التي تقول بأن الصحوة والخطاب الديني وقف ضد القصيبي لأجل منجزاته الوطنية ونجاحه الإداري فخطاب ابن باز الذي يشكر فيه القصيبي على جهوده يدل أن العلماء والمشايخ كانوا يقدرون أي وزير أو مسؤول يقوم بواجبه في خدمة الناس ويسارعون لشكره وتثمين دوره.

حتى في خطاب شيوخ الصحوة مع شدته وحِدته إلا أن خصومته مع القصيبي تركز مع الحمولة الفكرية والأدبية التي كان يحملها وتبرز عبر إنتاجه الأدبي والإعلامي كثيراً وتظهر في منصبه الوظيفي أحياناً وبغض النظر عن كون بعض شيوخ الصحوة كالقرني تجاوز ميزان الإنصاف معه إلا أن ما هو مؤكد أن خطاب الصحوة لم يستهدف إلا الحمولة الفكرية للقصيبي التي يختلف معها ويرى وجوب التصدي لها.

أما إن مقتضى العدل أن تذكر إيجابيات الشخص مع أخطائه وسلبياته فهذا صحيح ومؤاخذة في محلها في نظري[1] ولكن هذا أمر لم تنفرد به

(١) قال شيخنا الفقيه سليمان الماجد تحت قاعدة ذكر محاسن المخالف ومساوئه: «لا فرق بين كون المرء =

الصحوة بل هو كان المناخ السائد لدى كافة التيارات مع الأسف وهو عين ما فعله القصيبي في ردوده بل تجاوزه إلى أشياء أخطر يأتي الإشارة لها في المحور التالي.

٤ ـ رسالة للشيخ سلمان العودة بعنوان: «**يا أخي سلمان العودة.. اعذرنا لا مكان لولي الفقيه عندنا**»:

رغم رصانة خطاب الشيخ سلمان العودة وضبطه لعباراته عندما نقارنه بخطاب د. عائض القرني إلا أنه فاز بأكبر كمية من استعداء السلطة عليه، فالقصيبي حاول الربط بين ثورة الخميني في إيران وإسقاط الشاة حيث كان شريط الكاسيت أحد أدوات الخميني الإعلامية، ليتهم الشيخ سلمان العودة بأنه النُسخة السنية للخميني الذي يريد توظيف الكاسيت لأغراض سياسية، وعقد مقارنة اعتسافية بين خطاب العودة وخطاب الخميني.

مما يدل على أن د. غازي القصيبي رَحِمَهُ اللَّهُ ذهب بعيداً في استعداء السلطة على مشايخ الصحوة ما ذكره الإعلامي كمال عبد القادر في كتابه «**حكاية اسمها غازي القصيبي**» التي ذكر فيها تفاصيل رحلته من السعودية إلى لندن لإجراء مقابلة مطولة مع القصيبي وذلك عام ١٤١٤هـ[١] ـ ١٩٩٤م أي قبيل اعتقال مشايخ الصحوة بسنة أو أقل، **يقول كمال عبد القادر واصفاً مقابلته للقصيبي** في لندن:

«في تلك الفترة، كان الصراع محتدماً بين الدكتور غازي والإسلاميين السعوديين، وأصدر كتابه الشهير «حتى لا تكون فتنة» وفي السيارة سألتُه عن

= في معرض الرد على المخالف، أو في معرض الترجمة وتبيين حاله بعامة، بل كلها خاضعة لقواعد المصالح والمفاسد، والغالب الأعظم أن تنتج هذه القواعد ذكر محاسنه عند نقض كلامه. وتعليلها من حيث المعنى ظاهر فإن المتبادر عند كثير من الناس إلى اليوم أن النقد لا سيما إذا كان منهجيًّا جوهريًّا أنه إسقاط للمخالف بالكليّة، وإهدار لمحاسنه، فيكون ذكر محاسنه أكثر مناسبة وحاجة». انظر: منهجية التعامل مع المخالفين، ص(١٤٥)، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، ط. الأولى، ١٤٣٥هـ ـ ٢٠١٤م.

(١) هذا العام صدر فيه قرار فصل الشيخين العودة والحوالي من الجامعات ومنعهما من الدروس والمحاضرات.

ذاك الصراع، **قال لي**: لقد أبلغتُ الملك فهداً، أن هناك تياراً شرساً له أهداف كبيرة، لا بد أن نواجهه، وهو تيار مدعوم ماليًّا، بشكل واضح، والدليل على ذلك، تلك المكتبة الصوتية والتجهيزات الصوتية التي يملكها أحد أقطاب الصراع، والتي يبلغ قيمتها ثلاثة ملايين، سألته: وما يضيرك أنه يمتلك هذه الإمكانيات؟ قال لي: أستاذ جامعي... من أين أتى بتلك الملايين؟ إن هذا يدل على حجم الدعم الذي يلقونه، فقلتُ له: هل تشك في دعم خارجي لهم؟ قال: هذا دور الحكومة لتعرف من أين جاء بتلك الملايين؟»[(١)].

من الواضح هنا أن د. غازي القصيبي وصل إلى أقصى مدى يمكن أن يصله مثقف في استعداء السلطة ضد خصومه!!

لعل فيما سبق ما يكفي لمعرفة مقدار الفجوة بين الصورة المتخيلة التي صاغتها الليبرالية السعودية وبعض الإسلاميين في حقبة التحولات السبتمبرية عن سجال القصيبي وشيوخ الصحوة وبين حقيقة ما جرى على أرض الواقع[(٢)].

٥ ـ رسالة «يا علماء المسلمين... بينوا ما يجوز فيه الاختلاف بين المسلمين».

كتب فيها القصيبي عن الخلاف السائغ وخطر ما يعتبره تشدداً في مسائل التصوير والإسبال والموسيقي وغيرها من المسائل.

القصيبي وشيوخ الصحوة.. أزمنة التعايش:

بعد انجلاء غبار سجال التسعينيات بسنوات وتزامن هذا مع تحولات لبعض مشايخ الصحوة تحولت العلاقة بين القصيبي والشيخين سلمان العودة وعائض القرني إلى علاقة دافئة.

---

(١) حكاية اسمها غازي القصيبي، كمال عبد القادر، ص(١٢)، دار مدارك للنشر، ط. الثانية، ٢٠١١م.

(٢) يوجد رسائل وردود لإسلاميين على غازي القصيبي من أبرزها كتاب «رسالة الإصلاح» للدكتور عبد الرحمٰن الجبرين، وكتاب «العلمانية في العراء: القصيبي شاعر الأمس وواعظ اليوم»، قدّمه الشيخ عبد الله بن جبرين، الذي حوى ثلاث رسائل كتبها د. محمد سعيد القحطاني، د. وليد الطويرقي، د. سعيد آل زعير، ولكني أعرضت عنها لأن خطة الكتاب لا تحتمله كما أن القصيبي لم يدخل سجالا مع أصحاب هذه الردود.

حيث التقى عايض القرني بالقصيبي في مناسبة عزاء فتعانق الرجلان وداعبَ القصيبي القرني بالبيت الذائع:

وقد يجمع اللّه الشتيتين بعدما   يظنان كلّ الظن أن لا تلاقيا

ثم كتب القرني مقالة أشاد في أجزاء منها بالقصيبي، وفي المقابل أثنى القصيبي على كتاب «لا تحزن»، وبعد رحيل القصيبي كتب القرني عنه مقالة رثاه فيها وذكر مآثره ومنجزاته.

من جهة أخرى؛ زار القصيبي د. سلمان العودة في منزله بالرياض، وأثنى على كثير من آرائه، وأبدى إعجابَه بشاعريته، بل ربما ترنم ببيتٍ أو بيتين كان قد حفظهما من قصيدة للعودة، شارك القصيبي عدة مرات بمداخلات في برنامج الشيخ سلمان العودة الجماهيري (حجر الزاوية) الذي كان يبث على شاشة الإم بي سي، وفي المقابل سافر العودة إلى البحرين لزيارة القصيبي في فترة النقاهة التي قضاها في منزله بمحافظة (جسرة)، ولما لم تكن الظروف الصحية للقصيبي تسمح باللقاء، ظلّ العودة في الفندق ليلتين ينتظر السماح له بالزيارة، وأرسل إلى القصيبي يقول: «والله لن أبرح الأرض حتى يأذن لي أبي»، فأثر هذا في القصيبي[1].

كان القصيبي قد أرسل للشيخ سلمان العودة أبياتا في مرضه الأخير، ومنها: «أغالب الداء المقيم الوبيل.. أغالب الليل الحزين الطويل، أغالب الآلام مهما طغت.. بحسبي الله ونعم الوكيل»، وذكر الشيخ سلمان أن القصيبي أرسل له أبياتا أحس من خلالها بقرب الأجل، وهي:

أسائل الركبَ بعد الفجر هل آبُوا   الرَّكبُ عاد وما في الرَّكبِ أصحابُ

تفرَّقوا في دروب الأرض وانْتَثَرُوا   كأنَّه لم يَكُنْ عَهْدٌ وأحباب

ما في العَناقيد من أشعارهم حببٌ   والخمر من بعدهم في دنها صابُ

---

(١) انظر: القصيبي وشيوخ الصحوة، خالد الرفاعي، صحيفة الجزيرة بتاريخ ٥ جمادى الآخرة، ١٤٣٣هـ. وانظر: العشاء الأخير مع غازي، محمد رضا نصر الله، صحيفة الشرق الأوسط بتاريخ ١٨ رمضان ١٤٣١هـ - ١٨ أغسطس ٢٠١٠م.

يا طارق الباب رفقاً حين تَلْمَسه لو كان في الدار خِلٌّ صفَّقَ الباب
بعضُ الدروب إلى الأوطان راجعةٌ وبعضُها في فضاء اللّه يَنْسَابُ

ومن جهته رد الشيخ سلمان بقصيدة مشابهة يقول فيها:

ضِيَاءُ عَيْنَيْكَ عبر الحرف ينسابُ تَئِنُّ من حُزْنه المكظوم أهدابُ
الكَرْمُ أنت؛ فهل في الكأس من عَلَلٍ يُسْقَى به في هَزِيعِ الليل غُيَّابُ
هل سال بعدكمُ الوادي، وهل سجعتْ على الحِمَى من حَمَامِ الأَيْكِ أسْرابُ؟
ساعاتُ صفوٍ أَلَمَّتْ، والهَوَى قَدَرٌ كأنها من عَبِيرِ الوَصْلِ تَسْكَابُ
طابتْ لياليكَ، والرحمنُ يُنْعِشُها وجادَ بالرَّوح والتَّحْنَانِ وهَّابُ

خاتمة السجال
هل كان تسامحاً فكريًّا أم تسامحاً شخصيًّا؟

سلمان العودة وغازي القصيبي كانا وسيظلان أقطاباً من العيار الثقيل في التاريخ الفكري السعودي. من هنا فالبحث في مسار السجال الذي بدأ بمعارك ساخنة وانتهى بصداقة دافئة على مدى ٢٠ عاماً يستحق الوقوف عنده وتحليل بواعثه وأسبابه بقصد الاستفادة من التجربة والانتفاع بدروسها، وينبغي التأكيد ها هنا وأنا أدخل في هذا المضيق الحساس في تاريخ العلاقة بين الشخصيتين أني لن أقدم مجرد رأيٍ وانطباعٍ، بقدر ما سأحاول تقديم قراءة وتحليل لأسبابها وبواعثها بحسبِ ما ظهر لي من خلال البحث.

الشيخ سلمان العودة سُئل عن أسباب تحول العلاقة في محاضرة على اليوتيوب[١] وذكر بأن القصيبي يحسب له أنه سئل عنه عند سجنه فرفض الحديث عنه لأنه مسجون ولا يستطيع الدفاع عن نفسه وهذا موقف قدّره د. سلمان كما كان القصيبي مبادراً في زيارته وإهدائه لكتبه والتفاعل مع برنامجه الفضائي وأنه قابل هذا الإحسان بإحسان آخر وأنه وجد لدى القصيبي توجهاً فيه خير وقال: أنا أؤمن أن الكف الممدودة ينبغي التواصل معها. وذكر أن في دين الله سعة ولا وجود في الإسلام لثارات عربية فديننا دين الرحمة ودين

---

(١) رابط المحاضرة:

https://www.youtube.com/watch?v=-6UAgs8rQps

الاستيعاب وأن الدين ليس دين فلان فالدين دين الله ولا يحتاج بصمة من أحد.

ثم استطرد د. سلمان العودة موضحاً:

تعاهدت نفسي ألا أدخل في معارك لأن المعارك تجعلك تزكي نفسك وتنتصر لها، كما أن المعارك تستخرج أسوأ ما في النفس البشرية.

يُلاحظ بأن الشيخين سلمان العودة وعايض القرني أفاضا الحديث في أكثر من مناسبة في تفسير تحول العلاقة مع القصيبي، بخلاف د. غازي القصيبي فلم أجد خلال بحثي حديثاً له عن التحول، سوى في موضعين، الأول في حواره مع الإعلامي تركي الدخيل جاء كالتالي:

تركي الدخيل: هل عندك علاقات جيدة مع التيار المحافظ، مثلاً تتعاطى مع أقطابه؟

غازي القصيبي: ليس هناك أي علاقة، والموضوع ليس شخصيًا، كما قلت لك الذين هاجموا الكتاب لم يقرأوه حتى لم يتصفحوه. إن الذين هاجموني أيام حرب الخليج، ولاحظ هم الذين هاجموني، أنا لم أهاجم أحداً، لم أكن قد رأيت أحداً منهم، أو قد رآني أو...أو... أو تعرفت على أحد منهم؛ يعني: القصة لم تكن عداء شخصيًا بقدر ما كانت خلافاً بين مواقف، وفي تلك الحال كانت المواقف واضحة؛ أي: كانت مفهومة، والحدود بينة، لا نريد أن نثير المعركة من جديد.

تركي الدخيل: أصبح هناك، بينك وبين بعضهم، تواصل؟

القصيبي : نعم، الآن علاقتي مع بعضهم ممتازة[1].

الحوار المذكور أعلاه سجل في فبراير ٢٠٠٧م والذي يظهر أنه كان في بدايات تحسن علاقة القصيبي مع العودة والقرني.

والموضع الثاني في حوار أجرته معه صحيفة سبق الإلكترونية في سبتمبر

---

(١) قال لي القصيبي، تركي الدخيل، ص(٢٠٥)، دار مدارك، ٢٠١٢م.

٢٠٠٩م أشار فيه القصيبي إلى أن الخطاب الجديد للشيخ عايض القرني أصبح لا يثير الفتنة كما كان في التسعينيات وهذا فيه تبرير مضمر لخطابه الاستعدائي القديم تجاه القرني حيث يقول القصيبي:

«هذه الرسائل «حتى لا تكون فتنة» أصبحت جزءاً لا يتجزأ من تاريخ المرحلة وأثارت جدلاً طويلاً ولا أرى فائدة في تكراره. وعلاقتي بالشيخ عائض القرني ممتازة وبيننا تواصل هاتفي عن طريق الرسائل، **وأنا أتابع أطروحاته باهتمام وأراها بعيدة كل البعد عن الأطروحات التي كنتُ أخشى أن تثير الفتنة في تلك المرحلة**. أتمنى أن يتحدث كل الدعاة كما يتحدث عائض القرني وسلمان العودة».

في سياق مختلف، حاولت العديد من الأقلام الإعلامية عزو تحسن العلاقة بسبب تحول خطاب شيوخ الصحوة من التطرف إلى الاعتدال، كان من اللافت أن يسرد تركي الدخيل قصة اللقاء الأول للقرني والقصيبي في سرد مناقب القصيبي تحت عنوان: «عفا عمن أساء إليه»(١)، وفي مقالة بعنوان: «بين غازي القصيبي وسلمان العودة» يفسر الكاتب شتيوي الغيثي أسباب تحول العلاقة بالقول:

«بعد عشرين عاماً من ذلك الجدل تتبدل الأحوال وتتغير الخطابات وينتقل **خطاب التشدد الديني إلى خطاب الوسطية** ويعيد الكثير الرؤى في القضايا المطروحة سابقاً وينقلب البعض على كل تلك الفترة ويعتبرها فترة **حماس ديني كان خاطئاً بنوع من الندم** والقيام بالعديد من محاولات التصحيح ثم ليصبح فرقاء الأمس رفقاء اليوم والصراع الفكري يتبدل إلى ود ومغازلة ثقافية»(٢).

هذا التفسير الذائع في الأوساط الإعلامية والليبرالية لم يذكره الشيخ سلمان العودة قط بل تلحظ في تضاعيف كلامه التأكيد على نفي هذا المعنى

---

(١) المصدر السابق، ص(٧٢).

(٢) صحيفة الوطن بتاريخ ٢٨ صفر ١٤٣١هـ.

وأقصى ما قاله د. العودة أنه نُقل إليه قول القصيبي: «سلمان استعدى علينا الناس ونحن استعدينا عليه السلطة»[1] ووصف هذا القول بأن فيه قدر من الإنصاف.

الذي ظهر لي من خلال البحث أن ثمة صفات شخصية امتلكها الطرفان ساعدتهما لردم الفجوة واستئناف العلاقة بشكل مختلف لعل من أبرزها رحابة الصدر وسعة الأفق واللياقة النفسية التي مكنتهما من تجاوز الماضي، لا سيما من قِبل الشيخ د. سلمان العودة الذي يمتلك قدرة استثنائية في استيعاب الآخرين وردم صفحة الماضي مع كل من يختلف معه وهذا أمر يلمسه كل من تعامل مع الشيخ.

برغم ذلك يبدو أن هذه المؤهلات الأخلاقية والنفسية لا يمكنها بمفردها أن تفسر لنا استمرار هذه العلاقة الدافئة لا سيما أن تحسن العلاقة وتوهجها في أواخر حياة القصيبي كان في فترة ملتهبة من الصراع بين الإسلاميين والليبراليين وكان السجال لا يتوقف ويتفجر بشكل مستمر من قضية إلى أخرى.

من خلال البحث والتأمل، نجد أن القصيبي ظل وفيًّا لأفكاره التي عرف بها منذ عقود ومما يدل على ذلك أمور يمكن ذكرها في هذا المقام وأمور أخرى لا يتسع الهامش المتاح لذكرها، من المؤشرات في هذا السياق تقديمه لرواية «**بنات الرياض**» التي تقدم نماذج نسائية سعودية متحررة بلغة فضائحية[2] وتم التسويق للرواية بشكل غير مسبوق، كما أن من المؤكدات التي تدل أن موقف القصيبي تجاه الإسلاميين ومناشطهم الدعوية والعلمية لم

---

(١) برنامج حجر الزاوية رمضان ١٤٣١هـ، رابط التصريح على موقع الإسلام اليوم:
http://www.islamtoday.net/bohooth/services/saveart-12-138085.htm

(٢) اللافت أن الدكتور سعيد السريحي اعتبر أن الدكتور غازي القصيبي قد جنى على الرواية السعودية بالمقدمة التشجيعية التي كتبها على الغلاف الأخير لرواية «بنات الرياض»، معتبراً أن هذه الرواية وسلسلة طويلة تبعتها من الروايات اعتمدت الفضح في حد ذاته غاية مبررة لها، صحيفة المدينة بتاريخ ٢٠/٧/٢٠١٠م.

يتغير وأنه يعتبر الصحوة ليست سوى المصنع الفكري والمجتمعي المنتج لظاهرة الإرهاب، تعليقاته المختصرة على الكتاب الذي ترجمه وهو كتاب «**المؤمن الصادق**» لإيريك هوفر وهو من أواخر أعماله ونشرت الطبعة الأولى منه في عام وفاته[1]، ومع أن الكتاب صدر في منتصف القرن الواحد والعشرين وهو يبحث في طبيعة الحركات الجماهيرية وكيفية تكون أفكارها وسمات أتباعها إلا أن القصيبي حاول أن يسقط بعض هذه الأفكار حول ظاهرة الصحوة واصفاً الكتاب بأنه يضيء عقل الإرهابي من الداخل وأنه يجيب عن سؤال شغل العالم وهو لماذا يكون الإرهابي إرهابيًّا.

لسنا معنيين هنا ببحث هذا الموضوع وإنما هدفنا هنا البحث في موقف القصيبي من الصحوة وعامة الإسلاميين في فترة علاقته الدافئة مع بعض شيوخ الصحوة وتفسير استمرارية هذه العلاقة في ضوء النتيجة التي سنصل إليها.

في ترجمة القصيبي للكتاب أحال في الحاشية لرواية «الإرهابي ٢٠»[2] للكاتب عبد الله ثابت[3] في (٩) مواضع، وكان ينقل منها مواضع بحروفها.

---

(١) المؤمن الصادق، إيريك هوفر، نقله إلى العربية: غازي القصيبي، الطبعة العربية الأولى، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

(٢) على الغلاف الخلفي للطبعة الرابعة من الرواية كتب غازي القصيبي ثناء بقوله: «لا أجد دليلاً يقود إلى أعماق الظاهرة أفضل من الكتاب النادر جداً للإنسان النادر جداً عبد الله ثابت»، دار الساقي، ٢٠١١م.

(٣) يقول الشيخ إبراهيم السكران: في العام ٢٠٠٤م وصلت إلى السعودية الصحفية الأمريكية (إليزابيث روبين)، وقامت بجولة واسعة في أرجاء السعودية، والتقت بعدد من الكتّاب الليبراليين وأخذت منهم تفاصيل مطولة عن حياتهم الشخصية ونقدهم للتيار الإسلامي في السعودية، وممن التقت بهم هذه الصحفية الأمريكية الكاتب الليبرالي (عبد الله ثابت) الذي كتب رواية «الإرهابي» وقد أفصح عبد الله ثابت لهذه الصحفية بكل تبجح أنه يتمنى ممارسة العلاقات غير المشروعة بذات الطريقة البهيمية العبثية، وقد نشرت الصحفية إليزابيث تصريح عبد الله ثابت هذا في مجلة «نيويورك تايمز»، وهي مجلة أمريكية أسبوعية معروفة تُنشر ملحقة بعدد الأحد من صحيفة النيويورك تايمز، وتنشر فيها عادةً المقالات والتحقيقات المطولة، تقول الصحفية إليزابيث روبين في هذه المجلة:

«بينما كنا أنا وعبد الله ثابت نلتف حول جبال عسير ذات القمم الصخرية الحادّة؛ صادفنا على المنحدرات الصخرية مئات القردة من فصيلة البابون، وكانت تمارس الجنس وتستمني وتعوي وتضحك، تمهل عبد الله في سيره وأخذ يستمتع بحيويتها، ثم قال: «أتمنى أن أعيش مثلها»، ثم واصل مسيره».

NY Times Magazine, 7March2004

عبد الله ثابت لمن لا يعرفه هو أحد الشباب الذي كان من شباب الصحوة ثم حدثت له تحولات فتغير إلى الاتجاه الليبرالي المعاكس وهي حالة لها نظائر فيما وصفوا لاحقاً بالشباب المتحولين الذي انتقلوا من الصحوة إلى اتجاه معاكس وأصبح الواحد منهم يقدم إعلاميًّا كتائب من التشدد والتطرف وهذا ظهر جليًا بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١م.

ما يعنينا هنا أن الرواية المذكورة ألصقت بالصحوة وأنشطتها الدعوية والتوعوية والعلمية عشرات الاتهامات بالانحراف والإرهاب والتشدد. وسنقف هنا وقفات خاطفة مع بعض استشهادات د. غازي القصيبي بمقاطع من هذه الرواية كشاهد على مناخ الإرهاب الذي أنتجته الصحوة.

- ص(٨٧): يعرف القصيبي عبد الله ثابت وكتابه بقوله: كاتب سعودي استقطبته جماعة دينية متطرفة في صباه ثم خرج منها وروى تجربته في كتاب مثير، ثم يستشهد القصيبي بمقولة عبد الله ثابت أن المخيم الدعوي الذي كان يرتاده في فترة تدينه علّمه كره عائلته لما فيه بيت عائلته من تلفاز وأغاني وفساد وأن هذا الشعور وفر لقادة المخيم فرصة لضمه لهم.

- ص(١٣٠): يحكي عبد الله ثابت عن أن اكتشاف حالات الشذوذ بين الشباب المتدين كان شيئاً معتاداً.

- ص(١٥١): يحكي عبد الله ثابت على أن الحديث عن الموت كان يهيمن على الشباب حتى كان أحدهم يدعو: (اللَّهُمَّ مزقنا كما تحب في سبيلك).

- ص(١٥٧): يقول القصيبي: ملاحظات المؤلف تنطبق بحذافيرها على ما درجت عليه الجماعات الدينية المتطرفة من أيام سيد قطب على تصوير المجتمعات المعاصرة على أنها جاهلية «أي كافرة». ثم ينقل عن عبد الله ثابت أن تربية الشباب في المحاضن الدعوية كانت تقوم على ذلك.

- ص(١٦٤): يتحدث عبد الله ثابت عن احتسابهم على المدخنين ومن يستمع الموسيقى وأنهم يعظونهم وقد يصل الأمر بهم لتأديب المدخن وضربه.

- ص(٢٠٤): يتحدث عبد الله ثابت عن دور مفهوم الطائفة المنصورة والفرقة الناجية الذي كان يلقن إياه لإقامة شريعة الله في دولة جديدة.

من الواضح أن رأي غازي القصيبي في الإسلاميين إن لم يزدد سوءاً عن حقبة التسعينيات فهو لم يتغير، كما أن الأدوار التي كان يقوم فيها القصيبي خلال العشرية السبتمبرية والتي كتب عنها د. محسن العواجي مقالاً شهيراً في عام ٢٠٠٦م، يؤكد حقيقة ماثلة للعيان وهي أن د. غازي القصيبي ظل وفيًا لأفكاره كما ظل موقفه ورأيه تجاه الصحوة وعموم الإسلاميين ثابتاً لم يتغير، وأن العلاقة الودية التي ربطته بالشيخين العودة والقرني لم تكن سوى تسامحاً على مستوى العلاقة الشخصية معهما، ولم يستتبع هذا تسامحاً فكريًا مع خصومه الإسلاميين وأن كل التحليلات والمقالات التي تحدثت عن حالة اعتدال أو لقاء في المنتصف بين فكرين أو اتجاهين لم تكن سوى قراءة رغبوية لا نجد بين أيدينا دليلاً يؤكدها ولا قرينة تشير إليها.

وأما الجواب عن سؤال: لماذا ظلت العلاقة دافئة وحميمية بين القصيبي والعودة والقرني رغم هذا الموقف الحاد الذي كان لدى القصيبي من عموم الإسلاميين بالإضافة لأدواره الأخرى التي يعرفها الكثيرون في تلك الحقبة؟

فالذي يظهر لي: أن النهج الذي انتهجه الشيخان العودة والقرني بالنأي التام عن الصراع مع النخبة المثقفة التغريبية والتركيز على قضايا التنمية والتغيير والإبداع، كل هذا لم يكن يتعارض أو يتضاد مع مشروع القصيبي ولا مع أفكاره التي يتبناها[١]، نسوق هذا الكلام في هذا المقام لا لنتبنى موقفاً حكميًا بالتأييد أو الإدانة للموقف الذي انتهجه الشيخان العودة والقرني في تلك الفترة وإنما كتفسير لهذه العلاقة الدافئة في وقت شهد الصراع الإسلامي الليبرالي في الحالة السعودية أعتى حلقاته وأقسى جولاته.

---

(١) مما يعزز هذا الاستنتاج ما ذكره كبير الباحثين في المعهد الألماني للدراسات الدولية والأمنية غيدو شتاينبرغ في ورقته «علماء الدين الوهابيون» في كتاب «المملكة العربية السعودية في الميزان»، ص(٥٦).

المحطة الرابعة

مظاهرة قيادة المرأة للسيارة

١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م

(إن أردتن المطالبة بشيء، فإن عليكن أن تحددن ذلك المطلب وأن تعرفنه جيداً، بحيث يكون قابلاً للتحقيق، ومن ثم الانتقال منه إلى مطلب آخر... وهكذا).

عائشة المانع
١٤١١هـ

المحطة الرابعة

مظاهرة قيادة المرأة للسيارة

١٤١١هـ - ١٩٩٠م

الفضاء الزماني والمكاني للحدث[١]:

لا يمكن لقارئ لهذا الحدث أن يستوعب منطلقات موقف أقطابه وأطرافه إلا باستيعاب طبيعة التكوين الاجتماعي والثقافي للمجتمع السعودي آنذاك، فلو أن إسلاميًا من بلاد إسلامية أخرى سمع عن القصة فلا يمكن أن يستوعب منطلقات الخطاب الديني وعموم المجتمع لرفض قيادة المرأة للسيارة مع كونها من العادات التي الأصل في حكمها الشرعي الحل والإباحة، ومن جهة أخرى لو أن ليبراليًا من بلد إسلامي آخر سمع عن الحدث ذاته فلا يمكن أن يستوعب ما قاله المؤيدون للقيادة من أن المطالبة بقيادة المرأة للسيارة كان نضالاً كبيراً وحدثاً تاريخيًا في مسيرة نضال المرأة السعودية للتحرر.

من دون استيعاب طبيعة التكوين الاجتماعي والثقافي والسياسي للسعودية

---

(١) من أبرز مراجع الحدث: السعودية مسيرة دولة ومجتمع، عبد العزيز الخضر، الشبكة العربية للأبحاث، محاضرة «لسنا أغبياء بدرجة كافية» للشيخ سلمان العودة، ورواية «الرياض - نوفمبر ٩٠»، سعد الدوسري، المركز الثقافي العربي، وهي رواية كتبها بعد الحدث وانتشرت مصورة ولم ينشرها المؤلف إلا بعد عشرين عاماً، الرواية منحازة لوجهة النظر المؤيدة للقيادة ولكنها تقدم صورة لا بأس بها عن أجواء المجتمع السعودي خلال تلك الفترة.

اللافت أن الرواية فازت بجائزة وزارة الثقافة والإعلام كأفضل عمل روائي سعودي عام ٢٠١٢م.

والتي تعتبر آنذاك حالة مختلفة عن الكثير من المجتمعات العربية، لا يمكن فهم حقيقة ما حدث.

لقد كان خروج عشرات النساء في وضح النهار في مظاهرة بالسيارات وأثناء اندلاع حرب في البلاد وفي مجتمع محافظ كالسعودية كان حدثاً صادماً ومربكاً وأصبحت له أبعاده الاجتماعية والفكرية والسياسية، ولا يمكن قراءة حادثة المظاهرة النسوية في إطارها الزمني إلا بتفكيك هذه الأبعاد واستيعابها.

أما على الصعيد الاجتماعي فالحدث كان صادماً ومستنكراً ومرفوضاً لعامة شرائح المجتمع فلم يكن من المألوف ولا في وارد التوقع في بلد عرف نساؤه بالحجاب الكامل وأعرافه الاجتماعية بالمحافظة تجاه المرأة لدرجة تخالف الشرع أحياناً إلا أن ترفض المظاهرة رفضاً باتاً، كما أن المجتمع كان يعيش ترقباً وخوفاً في ظل إشاعات الحرب عن الغازات الكيمائية القاتلة وصواريخ سكود الروسية تتساقط على الرياض والظهران، وإذا أضفت لذلك أنه لا يوجد في نظامه السياسي ولا في ثقافته المحدودة فكرة المسيرات والمظاهرات وقد اقترنت في الذهنية الاجتماعية بالفوضى والإخلال بالأمن فكان حدوثها في ظل أجواء الحرب معززاً لهذا التوجس، لذا من المهم استحضار هذا البعد الاجتماعي وأن موقف عموم المجتمع بعيداً عن الصراع الليبرالي الإسلامي كان رافضاً ومستنكراً لهذه المسيرة النسائية[١] وهذا الإجماع الشعبي كان له أثره في قوة الخطاب الديني وتأثيره كما كان له أثره في حسابات السياسي والبلد تخوض حرباً ويعسكر على حدودها الشرقية عشرات الألوف من الجنود من أكثر من عشرين دولة عربية وأجنبية.

---

(١) النسوة اللاتي كان لهن الدور الرئيسي في المسيرة كن ينتمين لطبقة اجتماعية توصف عادة بالطبقة المخملية.

في قلب المظاهرة النسوية:

اليوم: الثلاثاء عصراً. التاريخ: ٦ نوفمبر من عام ١٩٩٠م.

عدد السيارات: ١٤ سيارة.

عدد المشاركات في المسيرة: ٤٧ امرأة سعودية.

طبيعة أعمالهن: أكاديميات وسيدات أعمال وإداريات في المدارس وطالبات جامعيات.

نقطة الانطلاق: أمام موقف للسيارات التابع لمجمع التميمي بـ المقربة مِنْ طريق الملك عبد العزيز.

القنوات التي غطت الحدث: تم تصوير المسيرة مِنْ قبل CNN التي صورت لقاءات قصيرة مع المشاركات بالمظاهرة كما غطت bbc الحدث ولوحظ تواجد مكثف لمندوبات وكالات الأنباء العالمية وقام صالح العزاز رَحِمَهُ ٱللَّهُ بتوثيق الحدث بـ كاميرته.

خطة السير: الانطلاق سيكون من موقف السيارات عند أسواق التميمي في طريق الملك عبد العزيز مرورا بطريق الأمير عبد الله ثم شارع العليا فشارع العروبة ثم مرة أخرى إلى طريق الملك عبد العزيز.

أبرز المشاركات: (عائشة المانع - حصة آل الشيخ - فوزية البكر - عزيزة المانع)[1].

اتجهت السيارات في البداية إلى طريق الملك عبد العزيز ثم إلى طريق الإمام محمد بن سعود ثم استداروا مرة أخرى باتجاه المطار القديم على شكل متتابع ومتسلسل، بعد حوالي عشر دقائق، وعندما لم يصادف الموكب النسوي أي سيارة مرورية، أعادوا الكرة مرة أخرى. هذه المرة وأمام قصر للأفراح (قصر الرياض للاحتفالات) في طريق الملك عبد العزيز أوقفتهن أحد سيارات الشرطة وطلبوا منهن إبراز رخصة القيادة فقامت أحداهن بإبراز رخصة القيادة

---

(١) في عام ٢٠١٣م صدر عن دار جداول كتاب «السادس من نوفمبر» لعائشة المانع وحصة آل الشيخ لتوثيق الحدث، وسنناقش بعض محاور الكتاب لاحقاً.

الأمريكية التي تحملها. أمام هذا الموقف استدعى هذا الشرطي رئيسه الذي وصل مع وصول سيارات هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

اختلفت الجهتان من الشرطة والهيئة في من يتولى معالجة الموضوع، لكن إمارة الرياض أمرتهم بترك الأمر للشرطة والاتجاه لشرطة حي العليا والسليمانية على أن يرافق كل سيارة شخص من الهيئة وبمعية رجل الشرطة يقود السيارة والمرأة في المقعد الخلفي من السيارة.

بعد وصولهن إلى مركز الشرطة انتظروا قليلا أمامه حتى أدخلن هناك وجلسوا في غرفة مغلقة حتى يبت في أمرهن. ثم استدعت الشرطة أولياء الأمور من الأزواج الآباء والإخوان مع تولي مندوب من الإمارة الأمور كلًّا على حدة واستفسروا عن سبب قيامهن بذلك ودوافعهن، بعدها أخذت تعهدات عليهن جميعاً بعدم تكرار هذا العمل مستقبلاً ومن ثم أخلي سراح جميع النساء والسيارات.

بعد أسبوع صدر بيان من وزارة الداخلية بمنع قيادة المرأة للسيارة استناداً إلى فتوى من كبار العلماء.

وقد انتشرت فتوى الشيخ عبد العزيز بن باز بمنع قيادة المرأة للسيارة على نحو واسع في المجتمع لا سيما في المساجد وتأخرت الصحف في نشر الفتوى ثم نشرته في مساحة صغيرة تحت عنوان: «سماحة الشيخ ابن باز يوجه كلمة في حكم قيادة المرأة للسيارة»[١].

الصحوة وقيادة المرأة للسيارة:

كان الشيخ سلمان العودة بإنتاجه الغزير وشعبيته الجارفة يعتبر «الصوت الإعلامي للصحوة» أو جريدة الصحوة كما سماه آخرون.

بعد أكثر من ربع قرن من الحدث يجدر بالباحث الموضوعي أن يحلل موقف الصحوة من قيادة المرأة للسيارة، ومن خلال الرجوع للمصادر الأصلية

---

(١) هذا الخبر نشر في ١٩٩٠/١١/١٥م. انظر: السعودية سيرة دولة ومجتمع، ص(٣٤٤).

المعبرة عن موقف الصحوة يمكنه معرفة مدى دقة الرواية السبتمبرية لقضية قيادة المرأة للسيارة في تلك المرحلة.

خصص الشيخ سلمان العودة محاضرة بعنوان: «**لسنا أغبياء بدرجة كافية**» للحديث عن قضية المسيرة النسائية للمطالبة بقيادة المرأة للسيارة، واختيار العنوان يدل على ذكاء ووعي متقدم لدى الشيخ، فالعنوان يبعث برسالة فحواها «لسنا أغبياء لنصدق أن هذه المسيرة ليست سوى مسيرة نسائية بريئة لا يراد منها إلا أن تقود المرأة سيارتها».

قام الشيخ سلمان العودة بسرد تفاصيل الحدث ومن ضمن ما أشار إليه أن النساء المتظاهرات كن يقلن ويرددن شعار «قيادة.. حرية» وأنهن كن يصفقن ويرقصن وكن يقلن: (لا نريد علماء عمياناً[١].. نريد ناساً متفتحين عارفين بتحديات المجتمع.. ويسخرن بأصحاب المكانس)، ثم قدم الشيخ سلمان العودة حزمة من المحاور التي يمكن أن نستخلص منها موقف الصحوة من الحدث:

١ ـ أن ما جرى عمل منظم ووراءه أيدي ظاهرة وأيدي خفية وأنه لم يكن لنساء أن تقدم على مظاهرة في بلد لم يسبق أن عملت فيه مظاهرة قط لولا وجود نوع من الاطمئنان من أطراف عديدة[٢].

---

(١) غمز ولمز بالشيخ العالم عبد العزيز بن باز رحمه الله الذي كان كفيفاً كما هو معلوم.

(٢) هذا الملحظ الذي ذكره العودة أشار له الكاتب سعد الدوسري في روايته «الرياض، نوفمبر ٩٠» في موضعين، ص(١١١، ٣٥٤).

من جهة أخرى: فلم تكن السعودية بلداً مفتوحاً حتى يصل الأمر أن تغطي قناة CNN الأمريكية المظاهرة وتجري لقاءات مع بعض النساء المشاركات، الذي يعرف وضع البلد يدرك أن حضور القناة الأمريكية والوكالات العالمية لا يمكن أن يكون مصادفة.

المصادفات التي يذكرها المؤيدون عديدة منها أن الاجتماع النسائي الذي تمخض عنه فكرة المظاهرة النسائية كان يوازيه في ليلة المظاهرة اجتماع رجالي في منزل د. عبد الله الغذامي مع عدد من المثقفين الذي علم عن فكرة المظاهرة بالمصادفة عبر اتصال هاتفي من إحدى المشاركات التي كان زوجها بالمصادفة!! ضمن الاجتماع وتداول الحديث عنها المجتمعون مكللاً بالتأييد والتعاطف لدرجة أنهم لم يتمكنوا من النوم لفرط حماسهم وتخوفهم كما يقول الدكتور الغذامي. انظر: ما بعد الصحوة، ص(٩٤، ٩٥)، عبد الله الغذامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط. الأولى، ٢٠١٥م.

٢ ـ أن هذا الحدث ثورة على واقع المرأة المسلمة في السعودية وحجابها، ويقول العودة موضحاً ذلك: (ما علاقة جر العباءة والضرب بها على الأرض والقول: أنا غير مقتنعة بهذا؟ ما علاقة هذا بقيادة المرأة للسيارة؟).

٣ ـ أكد أن هذا الحدث له رموزه وتاريخ قديم وهذا التاريخ محفوظ ومقيد، ومن الصعب الفصل بين الحدث والمؤيدين له[١].

٤ ـ يحذر العودة من خطورة اختزال الحدث في مسألة قيادة المرأة للسيارة فيقول:

«**كثير من الناس يفهمون أن المسألة صراع على قيادة المرأة للسيارة وأنا اعتبر هذا خطأ**، وأن الأعداء يجروننا لميدان هم يختارونه هم، إن الموضوع أكبر من قيادة المرأة بكثير... يجب ألا يجرنا العلمانيون إلى ميدان المعركة الذي يختارونه هم، **لا يمكن أن يصوروا قضيتنا معهم على أنهم يطالبون بقيادة المرأة للسيارة ونحن نطالب بمنع قيادة المرأة للسيارة**[٢]... هذه خطوة ضرورية عندهم ولكن سيتلوها خطوات أخرى».

٥ ـ أن هذه الخطوة معلنة وقد سبق هذه الخطوة كتابات صحفية ومحاضرات مسجلة وجمعيات نسائية وتأليف للكتب ودعوة هادئة بين صفوف النساء[٣].

---

(١) هنا يشير العودة للخلفية الفكرية والتاريخ لبعض المشاركات والمؤيدين وأن بعضهم له خلفيات يسارية وليبرالية وأنه من الصعب الفصل بين الخلفيات الفكرية لبعض من تبنى المظاهرة النسوية ومن المظاهرة نفسها.

(٢) الشيخ د. سفر الحوالي ألقى محاضرة له بعنوان «رسالة إلى فتاة الإسلام» قال فيها: ليست القضية قضية قيادة المرأة للسيارة. وقد استعرض في المحاضرة مسيرة التغريب في العالم العربي ثم أشار لامتدادها في السعودية، ومثل على هذا بقصيدة نشرتها صحيفة اليوم قبل حقبة الصحوة جاء فيها:
«مزقيه مزقيه... ذلك البرقع مزقيه.... أي ذل أنت فيه.... أي شؤم أنت فيه.
أي ليل أنت فيه... أي قبر أنت فيه...... مزقيه مزقيه واسألي يا بنت رب العالمين
واسألي من أنزل الآيات والسور.....هل يخفى القمر».

(٣) هنا يشير العودة لدور بعض الجمعيات النسائية وتبنيها لقيم تحررية في أوساط المجتمع سبق تلك المسيرة وهذه الجمعيات ارتبطت ببعض المؤيدات للمسيرة.

٦ ـ كرر العودة الإشارة إلى أن هذه الخطوة سيتلوها خطوات وأن خصومهم يدركون أن البيئة المحافظة لا تتحمل إلا التدرج بخطوات سهلة مراعاة لسنة التدرج في الطبيعة وعلى طريقة (خذ وطالب).

اللافت أنه بعد أكثر من ربع قرن تأتي الإشارة من قِبل بعض المشاركات في المظاهرة لتأكيد صحة حدس سلمان العودة وأن مطلب قيادة المرأة للسيارة لم يكن هو الهدف الرئيس وليس هو القضية.

في كتاب «**السادس من نوفمبر**» الذي كتبه امرأتان من المشاركات في المظاهرة، تحدثت المؤلفتان عن الاجتماع الأول في منزل إحداهن الذي مهّد للمظاهرة وذلك بتاريخ ٢٤ أكتوبر١٩٩٠م، حيث دار الحديث بينهن حول مجمل حقوق المرأة وأن النساء مهمشات في المجتمع السعودي وأنه ليس لهن منبر يشاركن فيه للمطالبة بحقوق المرأة، ثم تقول المؤلفتان بالحرف:

«**لم يكن واضحاً حينها ما هو المطلب الذي يمكن البدء به كمقدمة لفتح الباب أمام مطالبة المرأة بحقوقها**»(١).

هنا تلحظ بأن المحرك الرئيس لم يكن قيادة المرأة للسيارة وإنما فتح الباب لما تعتبره النساء المجتمعات (حقوقاً للمرأة) ومصطلح حقوق المرأة مصطلح عام ولكن من اليسير أن نتوقع ونستنتج بأن النساء المجتمعات سيطالبن بحقوق المرأة وفقاً للخلفية الفكرية التي يؤمنّ بها، فإن كانت خلفيتهن خلفية إسلامية فسيتبنين حقوق المرأة وفقاً للرؤية الإسلامية وإن كانت خلفيتهن خلفية ليبرالية فسيتبنين حقوق المرأة وفقاً للرؤية الليبرالية الغربية، وأنا هنا لن أصدر حكماً بهذا الأمر وإنما أشير **لمحورية الخلفية الفكرية للنساء المشاركات في فهم الحدث وتداعياته وموقف الصحوة منهن**.

بعد نقاش وجدل خرجت عائشة المانع بفكرة المطالبة بقيادة المرأة للسيارة فقالت: (إن أردتن المطالبة بشيء، **فإن عليكن أن تحددن ذلك المطلب وأن تعرفنه جيداً، بحيث يكون قابلاً للتحقيق، ومن ثم الانتقال منه إلى مطلب**

---

(١) السادس من نوفمبر، ص(٢٩).

آخر... وهكذا[1])[2].

ثم تقول:

«فلتكن قيادة المرأة للسيارة إذاً **هي البداية** التي علينا أن ننطلق منها، للفت نظر المجتمع لقضيتنا»[3].

ولا أدري لماذا لم تختر النساء المجتمعات قضايا أكثر أهمية مثل العنف ضد المرأة أو حق المرأة في النفقة أو حقها في حضانة أطفالها أو حقها في الزواج دون إكراه، وكان بالإمكان لو تبنت النساء المجتمعات هذه المطالب العادلة المتفق عليها أن يقف الكثيرون لهن مؤيداً ومباركاً.

من أكبر مسارب تزييف تاريخ قصة مظاهرة قيادة المرأة للسيارة القول بأن النساء اللاتي قمن بالمظاهرة وأقاربهن تعرضن من قبل الصحوة للتكفير واستباحة الدماء.

تقول الدكتورة عزيزة المانع:

«أصيب بعض الناس بسعار تكفيري للسائقات وأقاربهن ومن يؤيدهن بل لكل من لا يجرمهن، حتى كاد لا يبقى مسجد في الرياض وغيرها من مدن المملكة إلا وقد اكتظ بالمطبوعات وأشرطة الكاسيت والخطب التي تكفر أولئك النسوة وتخوض في شرفهن وعفتهن زوراً وبهتاناً، بل تستعدي الآخرين عليهم وتهدر دمهن ودم أقاربهن الذكور»[4].

فمن أين جاءت عزيزة المانع بهذا المسح والاستقراء الشامل لمساجد المملكة، وأين هي تلك المطبوعات، وأشرطة الكاسيت التي كفرتهن؟! هذه الصورة التي تحاول عزيزة المانع رسمها إنما هي نتاجُ انفعال ولده الضغط الاجتماعي الذي قوبلت به المظاهرة.

---

(١) كأن سلمان العودة كان حاضراً بينهن وهو يصف الحدث بقوله: «هذه الخطوة سيتلوها خطوات.. البيئة المحافظة لا تتحمل إلا التدرج بخطوات سهلة مراعاة لسنة التدرج في الطبيعة على طريقة «خذ وطالب»».

(٢) المرجع السابق، ص(٢٩).

(٣) المرجع السابق، ص(٣٠).

(٤) ملحق الرسالة بجريدة المدينة بتاريخ ٥/١/٢٠٠٤م.

وقد فنَّد أ. عبد العزيز الخضر تهمة التكفير واتهام الأعراض:

«مسألة القول بالتكفير أو الاتهام بالشرف والعفة فهذا غير ممكن، وإلا فمن السهل محاكمة أي فرد أو صاحب كاسيت أو خطيب أو فتوى على ذلك حتى بعد سنوات طويلة»[1].

هنا مسألة منهجية تغيب عن الكثيرين مع سخونة هذا الجدل والاصطفاف الذي يتجدد كل فترة حول قيادة المرأة للسيارة في السعودية وهو أن من ينسب قولاً لأي طرف (المؤيد أو المعارض) عليه أن يوثق هذه النسبة والاتهام بمصدر موثوق ومعلوم. فالذي يتهم الصحوة بأنها وقعت في تكفير المشاركات بقيادة المرأة أو اتهامهن في أعراضهن أو استباحة دمائهن... عليه أن يأتينا بمصدر موثوق كشريط أو كتاب أو فتوى لشخص معروف باسمه قام بهذا العمل، أما سرد الاتهامات وافتراض صحتها لمجرد كثرة ترددادها فهذا لا يمكن أن ينطلي على باحث منصف.

والباحث الموضوعي عندما يرجع لفتاوى كبار العلماء كالشيخ عبد العزيز بن باز أو ابن عثيمين أو محاضرات ودروس شيوخ الصحوة مثل سفر الحوالي وسلمان العودة وناصر العمر لا يجد شيئاً من هذا البتة، والمواد المسموعة والمكتوبة لا زالت موجودة ومتوفرة على شبكة الإنترنت فليأت الناقدون للصحوة بكلمة تكفير أو اتهام لامرأة في شرفها أو استباحة للدماء.

كم هو مؤسف أن تُذبح الموضوعية والمنهجية العلمية على محراب التشويه الإعلامي للمخالفين.

يبقى السؤال عما نشرته صاحبتا كتاب «السادس من نوفمير» حول منشورات وأوراقٍ مجهولة نسبتاها للصحوة تتضمن لغة حادة وتفسيقاً وكلاماً بذيئاً، وهنا يلاحظ التالي:

١ ـ المنشورات والأوراق الموجودة في الكتاب على فرض صحتها ليست مذيلة باسم أحد فهي مجهولة المصدر، ولا يُعرف عن أحد من علماء

---

(١) السعودية سيرة دولة ومجتمع، ص(٣٤٦).

الصحوة أنه تبناها أو أشار إليها أو أثنى عليها، بل كان خطاب سلمان العودة في محاضرته المتعلقة بالحدث تحث الشباب على الانضباط والاتزان في الموقف.

٢ ـ هذه الأوراق على فرض صدورها من شباب مندفعين غير ملتزمين بالخلق والمروءة، لا يمكن أن نحسبها على الصحوة والتيار الديني، فالغضب الشعبي الهادر الذي كان له منطلقاته الاجتماعية في بيئة محافظة كالسعودية لم يكن لشيوخ الصحوة ولا للعلماء بل ولا لأي جهة غير الدولة أن تسيطر على كل آثاره وتداعياته، ومن هنا يصبح من الجور أن يكون علماء الصحوة مسؤولين عن كل كلمة يقولها أو كلمة يتلفظ بها شاب متدين بشأن الحدث، هذا ليس من المقبول ولا المعقول.

في مقالة بعنوان: «**السادس من نوفمبر.. فارسات الجياد الخشبية!**» كتبت **الأستاذة: ملاك الجهني** مستدركة بعض ما ورد في كتاب «السادس من نوفمبر» لعائشة المانع وحصة آل الشيخ، ومن أبرز محاور المقالة النقدية على الكتاب:

١ ـ أن المؤلفتين تجاوزتا رصد التجربة من وجهة نظر شخصية إيديولوجية إلى محاولة إلباسها لباساً موضوعيًا واعتبارها مكسباً نسائيًا سعوديًا يضاف لحصاد نضال المرأة السعودية، وكأن المرأة السعودية نالت حقوقها انتزاعاً وغِلاباً ولم تُمنحها بطريقة لم تحلم بها المرأة الغربية (من قبل ومن بعد)، فهل نالت المرأة السعودية أهم مكتسباتها الاجتماعية وهو حقها في التعلم والعمل بأجرٍ متساوٍ مع الرجل نتيجة لنضال السعوديات أم بقرار سياسي (رجالي)!!

أم هل حازت المرأة عضوية مجلس الشورى مؤخراً وبنسبة لا تُماثَل على مستوى برلمانات العالم إلا بقرار سياسي (رجالي)!!

إن تكرار هذه الدعوى في الخطاب يدفعنا للتساؤل: أين هي مكاسب النضال النسائي السعودي؟!

والواقع أن تحليل الخطاب يكشف عن إسقاط لتاريخ وواقع الصراع القائم بين الرجل والمرأة في الغرب على مجتمعنا السعودي، يؤكد هذا

مصطلحات النقد النسوي التي حَفَل بها الكتاب كمصطلح (السلطة الأبوية) و(المجتمع الذكوري) وغيرها.

ولا يخفى على قرّاء التاريخ الغربي عموماً وتاريخ الحركات النسوية الغربية بوجه خاص أن التظاهرات الاحتجاجية الأولى لتلك الحركات صدرت عن العاملات الكادحات في المصانع لمدد زمنية تزيد على سبع عشرة ساعة يوميًّا في ظروف عمل خطرة، وبيئة صحية مزرية، وبأجور متدنية، طلباً للتساوي في الأجور مع الرجال الذين كانوا يأخذون ضعف ما تأخذه المرأة على أداء العمل نفسه.

فهل خرجت نسوة السادس من نوفمبر لرفع الظلم عن المرأة السعودية لأسباب قريبة من هذا أو شبيهة به، أم لأجل المساواة في الجلوس خلف مقود سيارة (فاخرة) يملكنها بالأساس ومكنت لهن أوضاعهن المادية المريحة والمرفهة من تملكها!

إن دخول المرأة السعودية للتاريخ من مظاهرة المطالبة بقيادة السيارة دخولٌ للتاريخ من (أصغر) أبوابه وأكثرها هامشية مع الأسف.

٢ ـ تنبهت المؤلفتان لاحقاً لهامشية مدخل قيادة المرأة للسيارة فحاولتا الخروج من مأزق الهامشية والضآلة بوصف المظاهرة بأنها «حركة رمزية لتغيير واقع المرأة السعودية» ص(٣٤).

لكنهن لم يلبثن أن سقطن من جديد في شَرَك التناقض حين ذكرن الدوافع التي حركتهن شخصيًّا للقيادة قبل أن يُسبغن عليها رداء الموضوعية، كقول عائشة المانع حين شاهدت المجندات الأمريكيات في حرب الخليج آنذاك يقدن عرباتهن العسكرية: «لقد تركت رؤيتي للمجندات الأمريكيات وهن يقدن عرباتهن العسكرية بأنفسهن بكل حرية على ذلك الطريق وفوق تراب الأرض التي حرمت من قيادة سيارتي عليها أثراً بليغاً في نفسي» ص(١٩٧).

«نعم لقد قررت في ذلك اليوم أن أقود سيارتي وأن أتحدى نفسي قبل أن أتحدى واقعي وظروفي وتقاليد مجتمعي التي حرمتني من أبسط حقوق المواطنة... بحيث لن أرضَى بعد اليوم أن يصادر أيًّا كان حريتي ولن أنتظر

بعد اليوم أحداً ليتصدق علي بتلك الحرية التي هي ملكي وجزء من شخصيتي وحقي في المواطنة» ص(١٩٨ ـ ١٩٩).

«كنت قد وصلت إلى منطقة الظهران وفي لحظة وجدانية وانفعالية طلبت من السائق السيرلنكي الذي كان يقود سيارتي بأن يتوقف ويجلس في المقعد الخلفي ليفسح لي المكان للقيادة. . .ركبت سيارتي ووضعت حزام الأمان وانطلقت مسرعة باتجاه الرياض» ص(١٩٩).

إنّه منطق الثورة والنزق ذاك الذي يبرر للمطالب بحقوق مختلفة أن يتجاوز النظام، ويكسر الحواجز، ويشيع الفوضى، استجابة لمشاعر التبخيس والإهانة حقيقيةً كانت أم مفتعلة. . منطقٌ ذاتيٌ محض يعلو فيه صوت الفردانية فلا يأبه بالنتائج ولا يلتفت للمجتمع.

٣ ـ في خطاب المطالبة بقيادة المرأة للسيارة الذي رفعته المانع نيابة عن المتظاهرات لأمير منطقة الرياض ولم يرد فيه شيء من دوافعها أو دوافع صويحباتها التي صرحن بها في الكتاب، بل ذُكرت فيه المبررات الدافعة لهذه المطالبة والتي تلخصت في خمس نقاط، هي: الخلوة بالسائق الأجنبي، والأعباء المالية الإضافية التي تتحملها الأسر لأجل السائق، وحدوث تجاوزات أخلاقية نتيجة وجود السائق الأجنبي في البيوت، وحاجة المرأة للقيادة في الأزمات كالحروب، وإعطاء المرأة الثقة لتحمل المسؤولية في المشاركة في بناء الأمة ص(٣٤ ـ ٣٥).

فهل هذه المبررات هي ما حرك المتظاهرات حقًا. .؟

ما دوَّنته أقلام الكاتبات في الكتاب يجيب صراحة بالعكس، أمّا ما سجلنه في خطابهن المرفوع للدولة فاستخدام براجماتي لمبادئ الشرع ومصلحة الوطن الذي لم تكترث به المتظاهرات، ولا بظروفه الحرجة آنذاك بل تعاملن مع أزمته بانتهازية ليست بأقل من انتهازية من نظمن المظاهرة واخترن شخصيات نسائية من أسر ذات ثقل تاريخي وصلات قوية بالعائلة المالكة ورجال الدولة، ليضمنّ نجاتهنّ من النسيان، وهذا ما تحقق بالفعل فقد كانت تبعة التظاهر ـ على انتهازيته في وقت كانت أنظار العالم تتجه فيه لهذه البقعة

من العالم - أخف من تبعات مواقف سياسية حدثت في تلك الفترة الحرجة فعامان ونصف من فصل المتظاهرات من وظائفهن لا يقارن بفصل نهائي من الوظائف لمن شارك بمجرد التوقيع على مذكرة النصيحة وقتذاك، هذا إذا احتكمنا للمنهج المقارن الساذج الذي طبقته نسوة السادس من نوفمبر في كتابهن!

وهذا هو الفرق بين من تحركه وتصوغ مواقفه الأيديولوجيا، ومن تحركه وتصوغ مواقفه الموضوعية، ففي حين يغلب على الموضوعي التجرد والاتساق والإنصاف، يغلب على الأيديولوجي الانتقائية والاضطراب والتناقض، كانتقائية مؤلفتي السادس من نوفمبر المتمثلة في الاقتصار على نشر عدة أسطر من بداية الرسالة الجوابية التي أرسلها الشيخ محمد بن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ ردًا على خطاب أرسلته بعض المشاركات في مظاهرة السادس من نوفمبر لفضيلته، واكتفائهما بالقول أن الشيخ «سرد بعدها ١٢ نصيحة دينية لجميع السيدات المشاركات في المسيرة» ص(٩٤).

والغريب أنهما لم توردا رسالة المتظاهِرات للشيخ ابن عثيمين ولا النصائح التي وجهها الشيخ لهن، بينما أوردتا ردوداً طويلة تتمحور حول تصرف الإعلامي داود الشريان في محاضرة مفرغة للشيخ سلمان العودة عن التثبت في النقل.

ثم تختتم الأستاذة ملاك الجهني بالقول:

«لم يبقَ سوى القول أن ذكرى السادس من نوفمبر لا تعني إلا صاحباتها ومن حذون حذوهن أو شاركهن الفكر والرؤية والمنهج، ولا تعني أو تمثل المرأة السعودية (بإطلاق)، والقول بخلاف هذا تحكمٌ وانتحالٌ وتزييفٌ للتاريخ والواقع، ولو أن نسوة السادس من نوفمبر اكتفينَ برصد تجربتهن لما خالفن الأعراف الكتابية، لكنهنّ جاوزنَ التجربة، وتطاولنَ على التاريخ، وصادرنَ صوت المرأة السعودية[1]، ونسبنَ لها تاريخاً لا يُشرّفها ولا يضيفُ إليها».

---

(١) كتبت الاستاذة ملاك الجهني مقالاً مميزاً نشره مركز نماء بعنوان: «تحولات الربيع العربي والحِراك =

في الختام:

يمكننا القول بأن أحد أبرز الأسباب في هذا الجدل الفكري والاجتماعي والارتباك في ملف قيادة المرأة للسيارة هو تبني التيار الليبرالي لهذه القضية[١] وتراكم الكثير من الثارات والصراعات حوله وتجلى هذا في حملات المطالبة بقيادة المرأة للسيارة في أواخر العصر الذهبي لليبرالية السعودية حيث نظمت حملة للقيادة في ١٧ يونيو ٢٠١١ ثم حملة أخرى ٢٦ أكتوبر ٢٠١٣، ومع تغير المجتمع بدرجة كبيرة، وظهور كتابات شرعية تنحو باتجاه التكييف الفقهي لمسألة قيادة المرأة للسيارة إلا أن رمزية القضية في الذاكرة السعودية كمعركة بين الليبراليين والإسلاميين ساهم لحد كبير في تفاقمها كما أصبحت بزخمها وصخبها المتكرر أداة لاستيعاب طاقة المجتمع وإشغاله عن قضايا أهم وأجدى، الشيخ إبراهيم السكران قدّم مؤخراً وجهة نظر جديدة حول مسألة قيادة المرأة للسيارة، حيث أكد الشيخ إبراهيم على أهمية توفير الأمن الأخلاقي للمرأة، قبل الحديث عن قيادتها للسيارة حيث يقول:

«المصلحة الشرعية العظيمة لقيادة المرأة بالاستغناء عن السائقين حالت بيننا وبينها مؤسساتنا المدنية المتهالكة، فبيئة (الأمن الأخلاقي) في السعودية في غاية الهشاشة، ومؤسسات الدولة غير جادة بتاتاً في حماية الفضيلة، والوقائع اليومية التي يراها الناس تزيد قلقهم وارتيابهم في أن الأمور لن تسير على ما يرام، ولذلك في بيئةٍ مثل هذه تغدو قيادة المرأة للسيارة مجرد مفاسد مضاعفة، فستصبح ذريعة للسفور، ومظنة الابتزاز، وزيادة الجنون الشبابي في أوقات الحشود والمباريات ونحوها، وتيسير طرق العلاقات غير المشروعة، كل ذلك مع بقاء السائقين على حالهم.

= النسائي» قارنت فيه بين مظاهرة النساء لقيادة المرأة للسيارة واعتصامات نسائية مطلبية مثل اعتصام الخريجات في مدينة جدة أمام كل من مبنى الخدمة المدنية ووزارة التربية والديوان الملكي، وقد نشر خبر هذه التجمعات في صحيفة الحياة بتاريخ ٦/٩/٢٠١١م، ومثله الاعتصام الذي تم أمام الديوان الملكي في الرياض في الشهر التالي من العام نفسه، واعتصام مدينة تبوك في الثامن عشر من سبتمبر ٢٠١٢م.

(١) إضافة لدخولها في دائرة الاهتمام الغربي. انظر: التبرج المسيس للوهيبي، ص(٥٦).

ونتيجةً لهذه السلبية الباردة في مؤسساتنا المدنية في حماية الفضيلة فيتوقع الكثيرون أن يتكرر نفس السيناريو الموجود في بعض دول الخليج، حيث أتيحت قيادة المرأة للسيارة، ومع ذلك فأعداد السائقين عندهم تتزايد، ولم تقم الدولة بتصفية السائقين مقابل السماح بقيادة المرأة للسيارة، فبدلاً من أن يكون عندهم مشكلة واحدة صار عندهم مشكلتان!.

الزج بقيادة المرأة للسيارة دون توفير بيئة أمن أخلاقي مناسبة يشبه من يأتي بالأجهزة الدقيقة والخطرة في المستشفيات الأمريكية ويضعها في مستوصف شرورة، حيث لا وسائل سلامة ولا صيانة، فتصبح عبئاً خطراً بدل أن تكون حلًا!

صدقوني لو كان عندنا مؤسسات مدنية جادة في حماية الفضيلة لأنشأت شخصيًا جمعية للمطالبة بقيادة المرأة! (وأنا جاد في ذلك».

أما الحملة الليبرالية/ الشيعية الحالية فلها أبعاد أكبر بكثير من موضوع قيادة سيارة، يعرف هذه الأبعاد من يتابع أنشطة وجيهة الحويدر وصاحباتها، وعلاقتهن بالبرلمانيات البريطانيات والإعلام الأمريكي، هذه الحملة الليبرالية/ الشيعية لا تعدو أن تكون قيادة السيارة فيها مجرد مسألة «رمزية» ومفتاح لما وراءها، ومكمن الخطورة فيها هو استعمال التغريبيين هذه المرة للغة القوة والنزول للشارع وفرض الرأي بلهجة تحدي، وهذا تشريع صريح لاستخدام نفس السلاح في مقاومة التغريب، فهل يلام الشاب المتدين الذي أخذته الغيرة والحمية ضد هذا الاستفزاز فقام بالمواجهة في الشارع نفسه بأسلوب غير عاقل ولا شرعي؟! أطفئوا السجائر الليبرالية قبل أن تلوموا ألسنة الحريق.

وتتعقد أزمتنا مع شريحة تفكر دوماً في إلقاء المشكلة على (الفتوى)، وتتغافل عن المؤسسات المدنية المتخلفة التي اضطرت الفتوى لهذا الموقف، إنه تفكير بالمقلوب، يشبه تماما من يلوم المجاهد وينسى المعتدي الذي اضطره للمقاومة!

طالما استمرت (أزمة الثقة بمؤسسات الدولة) تتنامى عبر الوقائع اليومية - وليس آخرها رقص الجنادرية الفاضح - فسيستمر جميع الفقهاء العقلاء

بالتمسك بـ(شريعة سد الذرائع)، والحل الحقيقي ليس أن ننقلب على شريعة سد الذرائع التي فرضها الله ورسوله، وإنما أن نصحح الواقع الفاسد الذي ألجأ الفقهاء لتطبيق سد الذرائع، وإلا أصبحنا مثل من يمنع التيسير قبل أن ترتفع المشقة.

كل من ينهمك في الاستدلال لجواز قيادة المرأة للسيارة بركوب الصحابيات للنوق أو البغال، ويترك الكلام عن الفشل الذريع لمؤسساتنا المدنية في حماية الفضيلة؛ فهو إنما يختار الجدار القصير ليظهر شجاعته الوهمية ليس إلّا[1].

---

(١) وجهة نظر حول قيادة المرأة للسيارة، إبراهيم السكران، بتاريخ جمادى الثانية، ١٤٣٣هـ.

ثغرات في نقد الصحوة

منذ سنوات والمكتبة الغربية والعربية تدفع بعشرات الكتب وآلاف المقالات والأبحاث عن ظاهرة الصحوة الإسلامية، وفي إعلامنا المحلي تكاثرت الكتابات عن الصحوة بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١م، وأغلب هذه المقالات كُتبت بلغة هجومية صدامية أكثر من كونها لغة نقدية مبنية على معايير علمية إلا أن هذا لا ينفي وجود مقالات نقدية علمية جديرة بالاهتمام.

ثمة ثغرات في تعاطي عامة المقالات المحلية مع الصحوة الإسلامية بوصفها ظاهرة اجتماعية شاملة لكافة مجالات الحياة في المجتمع السعودي يمكن تلخيص أبرزها في التالي:

الثغرة الأولى: اختزال بواعث ظهور الصحوة وتناميها في أسباب محلية، والحقيقة أن ظاهرة الصحوة الإسلامية التي بزغت شمسها في السبعينيات وتنامت في الثمانينيات وبلغت ذروة توهجها في التسعينيات لم تكن ظاهرة محلية بل ظاهرة عالمية ضربت بأطنابها مشارق العالم الإسلامي ومغاربه وامتد تأثيرها إلى الأقليات الإسلامية في الشرق والغرب، ولهذا يقف الخطاب الإعلامي الذي يقصر بواعث بروز الصحوة على مدرسة فكرية محلية أو مؤسسات دينية عاجزاً أمام تفسير ظاهرة تمدد وانتشار الصحوة الإسلامية في ظل نظم علمانية ومجتمعات في غاية الانفتاح والانحلال، ومن هنا فيغلب على ظن القارئ المحايد أن الهدف من قصر تفسير ظاهرة الصحوة على حلق التحفيظ أو جهاز الحسبة أو الفقهاء المحليين لا يعدو أن

يكون محاولة تصفية الخصم الفكري على حساب الموضوعية في التحليل والبحث.

الثغرة الثانية: تفسير ظاهرة تمدد ظاهرة الصحوة في شرائح المجتمع بأنه جاء نتيجة للقهر والإجبار، وبأن عامة الناس التزموا بشعائر دينهم من صلاة وصيام وحجاب واحتساب نتيجة لخطاب قمعي أجبرهم على ذلك!! ومع التسليم بأن الصحوة كحركة اجتماعية شاملة لن تسلم من وجود هذا ولو على نطاق اجتماعي ضيق إلا أن تفسير بروز الظاهرة وإقبال المجتمعات على التدين نتيجة لإجبارهم ينطوي على مجازفة كبيرة، فالعديد من الدراسات التي كتبها باحثون غربيون فضلاً عن غيرهم يؤكدون بأن الصحوة لم تكن تمتلك أدوات الإجبار المتمثلة بوجود سلطة كما أن هذه الدراسات تؤكد أن المجتمعات أقبلت على التدين باختيار ودون إجبار ولهذا رأينا عامة المناشط الدعوية والعلمية والاجتماعية التي تنامت وازدهرت في سنوات توهج الصحوة قامت على الجانب التطوعي والاحتسابي أكثر من غيره، وما كان هذا ليكون لولا أن المجتمعات أقبلت على التدين برغبتها واختيارها وبلا قهر أو إجبار.

الثغرة الثالثة: محاولة تقييم مخرجات الصحوة ومنتجاتها وفق معايير أجنبية عنها، فالصحوة الإسلامية كما يظهر من اسمها تكونت منظومتها الفكرية ومناشطها العلمية والاجتماعية انبثاقاً من مصدرية الوحي في التلقي والاستدلال، وهذا لا يعطيها قدسية ولا عصمة، فالصحوة تظل حركة اجتماعية بشرية فيها الصواب والخطأ والإيجابيات والسلبيات، ولكن الخلل الذي وقعت فيه العديد من الأقلام المحلية أنها حاكمت وقيّمت حقبة الصحوة وفق معايير أجنبية عنها وهي في الغالب معايير ليبرالية انبثقت من منظومة فكرية مختلفة تماماً وبالتالي من الطبيعي أن يكون ثمة أخطاء كبيرة في تقييم الظاهرة وخلل أكبر في إصدار الأحكام تجاهها.

المبحث الثالث

ضربات ١١ سبتمبر ٢٠٠١م

أولاً: المناخ العربي العام.

ثانياً: السعودية في عين العاصفة.

ثالثاً: ملامح السبتمبرية السعودية.

أولاً

المناخ العربي العام

(غياب الحرية في العالم العربي لم يعن غياب السياسة، والراحة التي أحس بها الكثيرون في الاستقرار الجوهري في المنطقة كانت راحة كاذبة).

وزيرة الخارجية الأمريكية كونداليزا رايس

منذ بزوغ نجم الولايات المتحدة الأمريكية في العالم وتعاظم دورها بعد الحرب العالمية الثانية وذلك بإنشاء هيئة الأمم المتحدة ووراثتها للدور الاستعماري لبريطانيا في المنطقة وعلاقتها قائمة مع النظم العربية على حفظ مصالحها الاستراتيجية في المنطقة العربية مع ترك إدارة الشأن الداخلي لتلك النظم وعدم التدخل في شؤونها الداخلية إلا عند الرغبة في الضغط على هذه النظم لتحقيق مكاسب ومصالح جديدة فهنا قد تعمد لتوظيف ورقة المنظمات الحقوقية والديمقراطية للضغط عليها وما تلبث أن تدير ظهرها لملف حقوق الإنسان ومجمل الشؤون الداخلية لهذا البلد أو ذاك عندما تنجح هذه الضغوط في تحقيق مكاسبها[١].

في الجهة المقابلة كانت بعض النظم العربية تدافع تلك الضغوط

---

(١) عبد اللطيف بن عبد الله الغامدي، المركزية الغربية وتناقضاتها مع حقوق الإنسان، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ٢٠١٤م.

الأمريكية بتخويفهم من أن الديمقراطية ستأتي بأعداء أمريكا والغرب وهم الإسلاميون ولذلك من الخير للغرب ألا يثير ملف الديمقراطية وتوسيع المشاركة الشعبية وحقوق الإنسان إن كان راغباً في بقاء مصالحه دون تهديد أو مشاكل، وأن ترك النظام العربي يدير شؤونه بطريقته هو الحاجز الأكبر الذي يحول بين الإسلاميين الذي يشكل وصولهم تهديداً لمصالح الغرب في المنطقة.

ويمكن للمتابع الذي يستقرئ تاريخ العلاقات الأمريكية العربية منذ نصف قرن أن يجد أمثلة وتطبيقات كثيرة لهذا البعد الذي نشير إليه، ومن آخر ما يعلق في ذهن القارئ اليوم خطاب نظام بشار الأسد منذ اندلاع الثورة السورية ٢٠١١م وخطاب نظام السيسي في مصر منذ انقلاب ٣ يوليو ٢٠١٣م، فالخطاب الرسمي لهذين النظامين في وسائل الإعلام الغربي دائماً ما يبعث رسالة واضحة مفادها أن بقاء نظاميهما هما السد المنيع ضد ما يسمونه بالإرهاب الإسلامي والضرر الذي سيطول الغرب وإسرائيل فيما لو تخلى الغرب عن حمايتهما.

يجب الاعتراف بأن هذه الفكرة أثبتت فعاليتها بالنسبة للنظم العربية ردحاً من الزمن ولذا ظلت النظم تكرر استخدامها لعقود، ولكن ثمة تغير استراتيجي وانقلاب مركزي أصاب هذه الاستراتيجية الأمريكية بعد ضربات ١١ سبتمبر ٢٠٠١م. لقد توصل أصحاب القرار في الولايات المتحدة أن هذه النظم الشمولية في العالم العربي لم تعد تلبي مصالحها بما يكفي بل توصلوا إلى أبعد من ذلك وهو أن الاستبداد العربي أكبر محضن من محاضن الإرهاب الذي طال أمريكا في ١١ سبتمبر ٢٠٠١م وفي شبيهاتها من العمليات التي شنها تنظيم القاعدة.

تقول وزيرة الخارجية الأمريكية كونداليزا رايس:

«غياب الحرية في العالم العربي لم يعن غياب السياسة، والراحة التي أحس بها الكثيرون في الاستقرار الجوهري في المنطقة كانت راحة كاذبة. والحكام السلطويون، وأكثرهم من أصدقائنا، وضعوا خياراً كاذباً هو

الاستقرار أو الديمقراطية «المتطرفون الإسلاميون أو أنا» هكذا يقولون. ثم انخرطوا في سياسات حققت توقعاتها وثبتت مقولة الرأيين المتناقضين. قُمعت القوى السياسية الصحية، وسُجن المنادون بالحرية وضُربوا ومنعوا من تنظيم أنفسهم. وفي الآن عينه اتخذ الإسلاميون ملاذاً لهم في المساجد والمدارس الدينية، وبرزوا كقوى سياسية وفي أماكن كثيرة على هيئة مقدمي خدمات اجتماعية للسكان لم يكن النظام السلطوي يقدمها لهم»[١].

رأى الأمريكيون أن مناخ الاستبداد العربي وانسداد الأفق وغياب مؤسسات المجتمع المدني والوسائل الديمقراطية في تنفيس الناس عن آلامهم وآمالهم ومشكلاتهم جعل من «**المسجد**» المكان الوحيد الذي يلوذ به المواطن العربي ويجد في خطبه ومحاضراته خطاباً يستوعب همومه ومشاكله وآماله وآلامه، وهذا أدى لهيمنة الدين والثقافة الإسلامية على المجتمع العربي وبالتالي ترميز الإسلاميين كطليعة قيادية للشعوب، وهذه الكثافة البشرية المتدينة والمليئة بمشاعر الغيرة الدينية واليأس والإحباط من أوضاعها المعيشية والحياتية جعل من المجتمعات العربية والإسلامية بيئة منتجة ومفرخة لإرهاب القاعدة ومثيلاتها[٢].

ومن هنا فأول ما يمكن عمله هو تغريب هذه المجتمعات المحافظة وهذا لا يمكن تحقيقه إلا عبر مساريِ (الهدم والتقويض، والتجنيد والتشييد).

والهدم هنا هو: هدم وتفكيك المؤسسات والجمعيات والمناهج التي تنتج أنشطتها هذه البيئة المحافظة المفرّخة للإرهاب، وهذا نتج عنه بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١م تجفيف منابع العمل الخيري وإغلاق المؤسسات الخيرية والضغط لتغيير المناهج الدراسية في عدد من البلاد العربية وشنّ ما أسماه وزير الدفاع الأمريكي رامسفيلد «حرب أفكار» ضد القيم الإسلامية وكوادرها البشرية ومؤسساتها التعليمية والاقتصادية والسياسية.

---

(١) أسمى مراتب الشرف، ذكريات من سني حياتي في واشنطن، كونداليزا رايس ص(٣٨٠)، ترجمة: وليد شحادة، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠١٢م.

(٢) للتوسع والتدليل والبرهنة على هذا: انظر كتابي: عصر الإسلاميين الجدد، مركز البيان للدراسات والبحوث.

وأما التجنيد والبناء فمن أهم أدواتها[1] الضغط على النظم العربية لإجراء إصلاحات سياسية والهدف التكتيكي منه سحب بساط الجاذبية السياسية والحقوقية من المساجد ورموزها وروادها لصالح طليعة شبابية ورموز علمانية تؤمن بالقيم الغربية في الحريات وحقوق الإنسان وهذا الذي دفع أمريكا لأن تنفق ملايين الدولارات في تدريب وتدريس الآلاف الشباب العربي عبر معاهد وجمعيات غربية في بعض الدول العربية، ومن جهة أخرى سعت لجذب الإسلاميين الجدد أو الإسلاميين المستنيرين الذين يؤمنون بالقيم الغربية أو من يمكن أن يكون كذلك في المستقبل، واستطاعت الولايات المتحدة أن تجعل لها «جهات سياسية وإعلامية» في المنطقة تستوعب الإسلاميين المعتدلين وجعلت منها منصة جديدة لإدارة الصراع في المنطقة بما يخدم استراتيجيتها الجديدة.

هذا على المدى القريب، وأما على المدى المتوسط والبعيد ففي تصوري أن حديث الأمريكان عن نشر الديمقراطية والضغط على النظم العربية لم يكن سوى مرحلة لحلحلة مداميك الاستبداد العربي وتفكيك بنيته الأمنية والعسكرية تمهيداً للهدف النهائي المتمثل بتقسيم العالم العربي وفق أسس طائفية وأثنية وعرقية ومناطقية وعشائرية، وكما استثمرت بريطانيا وفرنسا آمال العرب والظلم الواقع عليهم من الدولة العثمانية فحرضتهم على الثورة على العثمانيين ثم غدرت بهم وقسّمتهم باتفاقية سايكس بيكو[2] فإن أمريكا تحاول إعادة السيناريو نفسه بين النظم العربية وشعوبها وإن كان ذلك بلا اتفاق مع الطرف الذي وقع عليه الظلم.

يجدر التنويه هنا بأن هذا التحليل لا يجعل من النظم العربية فرساناً ضد الاستعمار ولا أبطالاً في معركة الحرية كما يروج لهذا الإعلام العربي الرسمي بل أكثر هذه النظم العربية هي صاحبة المسؤولية الأكبر بإصرارها على قهر

---

(١) ومن أدواتها إنشاء مراكز أبحاث عربية ودور نشر لدراسة الظاهرة الإسلامية أو «الاستشراق الجديد»، وفتح المجال للأقليات لخلخلة بنية القوة الأمنية للنظم السياسية.

(٢) انظر: دافيد فرومكين، سلام ما بعده سلام: ولادة الشرق الأوسط ١٩١٤ ـ ١٩٢٢م، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ٢٠٠١م.

شعوبها ونهب ثروات ومقدرات أوطانها، ولكن التلاوم اليوم لم يعد كافياً بل لا بد من أهل الرأي والبصيرة أن يتدبروا أمرهم وأمر أمتهم في خضم هذه الخريطة المتشابكة من النوازع والمطامع والصراعات الإقليمية والدولية.

في نوفمبر ٢٠٠٣م، أدلى الرئيس جورج بوش الابن بأول اعتراف أمريكي علني، عندما ذكر بأن الولايات المتحدة ظلت تدعم الديكتاتوريات في الشرق الأوسط لأكثر من ستين عاماً، وأن تلك السياسة لم تجلب لأمريكا الأمن أو تخدم مصالحها، وأعلن بوش تخليه عنها، وتبنيه لسياسة جديدة قوامها نشر الديمقراطية.

وفي فبراير ٢٠٠٤م قدم الرئيس بوش إلى مجموعة الثمانية مبادرة مشروع الشرق الأوسط الكبير، ونشرت صحيفة الحياة اللندنية في ١٣/ ٢/ ٢٠٠٤م نص المشروع، ففي المقدمة تحذر الورقة من اقتراب الشرق الأوسط من الانفجار، بسبب التدهور الاقتصادي والاستبداد السياسي، وخطورة ذلك على الغرب ومصالحه في المنطقة، كما جاء فيه «طالما تزايد عدد الأفراد المحرومين من حقوقهم السياسية والاقتصادية في المنطقة، سنشهد زيادة في التطرف والإرهاب والجريمة الدولية والهجرة غير المشروعة».

ثانياً
السعودية في عين العاصفة

(إن تزايد ثروة السعوديين وبالتالي تزايد نفوذهم كان أسوأ شيء حدث للعالم الإسلامي منذ وفاة النبي وأسوأ شيء حدث للعرب منذ الغزو العثماني إن لم يكن الغزو المنغولي).

الجنرال الأمريكي: رالف بيترز
خارطة حدود الدم

عندما أعلنت الولايات المتحدة الأمريكية عن هوية منفذي تفجيرات ١١ سبتمبر ٢٠٠١م وكشفت كما قيل عن تورط ١٥ شاباً سعوديًا من أصل ١٩ شاباً في تفجيرات منهاتن، شكّل هذا أكبر هزة للعلاقات الأمريكية السعودية منذ ما يزيد عن نصف قرن، حيث تحولت السعودية حكومة وشعباً لوجبة دسمة لوسائل الإعلام الأمريكية ورجالات السياسة والفكر، وظهر من جراء هذا الغضب الأمريكي دعوات متطرفة عدوانية ضد المملكة ففي تقرير طُرح أمام مجلس سياسة الدفاع قامت لجنة استشارية مؤلفة من مفكرين استراتيجيين أمريكيين اجتمعوا لمد يد المساعدة إلى وزارة الدفاع بتقديم تعريف عن السعودية بقولها أنها «نواة الشر والمحرك الرئيسي والخصم الأكثر خطورة في الشرق الأوسط»[١]، بل حتى الرئيس بوش عندما أراد الدفاع عن السعودية

(١) المملكة العربية السعودية في الميزان... الاقتصاد السياسي والمجتمع والشؤون الخارجية، مجموعة =

بشأن تعاونها في بعض الملفات وذلك في خطاب قبول ترشيحه في المؤتمر الوطني الجمهوري في أغسطس ٢٠٠٤م سبق ذلك بقوله: «السنوات أربع خلت، كانت السعودية أرضاً خصبة لجمع أموال الإرهاب»[١].

كما تعالت بعض الأصوات الداعية لاحتلال آبار النفط وتقسيم البلاد وهو مقترح قديم تجدد حيث يعود لشهر أغسطس ١٩٧٥م عندما صدر تقرير قدمته دائرة الأبحاث في الكونغرس إلى لجنة فرعية خاصة عيّنها مجلس الشيوخ للعلاقات الدولية وثيقة بعنوان: «حقول النفط كأهداف عسكرية: دراسة إمكانية التنفيذ» وهذا التقرير أيده وزير الخارجية الأمريكي الثعلب هنري كسينجر متى ما اقتضت المصلحة الأمريكية ذلك، وهذا التقرير وما شابهه كان أحد أسباب تخوف الشيخ د. سفر الحوالي من قدوم القوات الأمريكية في حرب الكويت عام ١٩٩٠م كما بيّن في كتابه «رفع الغمة عن علماء الأمة» المشهور بـ«وعد كيسنجر».

هذه المخططات القديمة تجدد الحديث عنها مرة أخرى بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١م ولكن السعودية نجحت بعد ذلك في تفادي العديد من هذه التداعيات السلبية المباشرة عبر حزمة من الإجراءات في ملفات سياسية واقتصادية وأمنية وغيرها. وفي ١٦ أكتوبر ٢٠٠٢م نشر أحد مراكز الفكر المرموقة وهو «مجلس العلاقات الخارجية» تقريراً بعنوان «تمويل الإرهاب» أشار إلى أن الهيكل الأساسي لتمويل القاعدة رُكّب على أساس الحصول على أموال التبرعات الخيرية من أفراد ومؤسسات مقرها السعودية[٢].

ما يعنينا هنا ونحن نبحث في المجال الفكري في تلك الحقبة الحرجة أن من يتأمل في العديد من الدراسات والتصريحات الغربية من الساسة وقادة الرأي والفكر في أمريكا يلحظ أن ثمة قناعة أمريكية بأن السعودية بوضعها

= من الباحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، ص(٤٥٧) (٤٦٥)، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

(١) المصدر السابق، ص(٤٦٠).

(٢) صراع الحلفاء.. السعودية والولايات المتحدة الأمريكية منذ ١٩٦٢م، ص(٣١٦)، نايف بن حثلين، دار الساقي، ط. الأولى، ٢٠١٣م.

السابق تشكل الخزان الفكري للإرهاب المتمثل بـ«الوهابية» أو السلفية المهيمنة على الفضاء الديني والاجتماعي كما أنها «المصدّر الأكبر» للمنهج السلفي للعالم عبر دعاتها وجامعاتها وجمعياتها ومؤسساتها الدينية الرسمية والأهلية.. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالسعوديون نتيجة لتزاوج الوفرة المالية والمنهج السلفي يعتبرون أكبر داعم تمويلي للتطرف في أنحاء العالم ، **وها هنا تنبيه في غاية الأهمية** وهو أن الأمريكان لا يستهدفون بحديثهم هذا.. التنظيمات المسلحة كالقاعدة وغيرها فحسب وإنما يتحدثون بالدرجة الأولى عن الفكر السلفي المنتج لبيئة محافظة ومتدينة وهي في نظرهم البيئة المنتجة للإرهاب والتطرف.

يقول الأستاذ علي الدميني: «أحداث ١١ سبتمبر جعلت المملكة في مواجهة مع الحليف الاستراتيجي «أمريكا» بوصفها الحاضنة الدينية للتطرف»[١].

(١) زمن للسجن... أزمنة للحرية، ص(١٢٣)، علي الدميني.

ثالثاً
ملامح الحقبة السبتمبرية

يرى أستاذ الاجتماع السياسي د. خالد الدخيّل أن وتيرة الإصلاح في السعودية تتأثر بالعوامل الخارجية أكثر من تأثرها بالمعطيات والحاجات الداخلية رغم وجودها وإلحاحها[1].

من خلال هذا المعطى وما سبق إيراده في هذا المبحث من معطيات يمكن إجمال ملامح العشرية السبتمبرية في السعودية في النقاط التالي:

١ ـ الحوار الوطني: أنشأت الدولة مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني واجتمعت النخب السعودية على تنوع مشاربها السلفية والصوفية والشيعية والليبرالية وغيرها على طاولة واحدة وساهم هذا الحوار في دوراته الأولى في طرح أسئلة فكرية مؤجلة لدى النخبة الفكرية حول قضايا المواطنة والتعايش والحوار مع المخالف.

٢ ـ ربيع السعودية: أطلق على تلك الفترة هذا الاسم والبعض سماه «ربيع الإصلاح» نتيجة لصدور عدد من البيانات والعرائض الإصلاحية لصاحب القرار حيث صدر خلال عام ٢٠٠٣م بيان «رؤية لحاضر الوطن ومستقبله» ثم بيان «دفاعاً عن الوطن» بعد أحداث العنف في مايو ثم بيان «نداء إلى القيادة والشعب معاً: الإصلاح الدستوري أولاً» ثم بيان نخبة شيعية بعنوان: «شركاء في الوطن».

---

(١) المرأة محور الإصلاح بالسعودية، الجزيرة نت، ٢٩ مارس، ٢٠١٠م.

٣ ـ انطلاق شرارة العنف القاعدي: في مايو ٢٠٠٣م بدأ تنظيم القاعدة في جزيرة العرب عملياته المسلحة في السعودية، وهذا انعكس على الساحة الفكرية بزيادة الهجوم الليبرالي الإعلامي للتحريض ضد الإسلاميين والمناشط الدعوية والمؤسسات الدينية والمناهج الدراسية.

٤ ـ دعاة الحوار والتعايش على مائدة السلفية: من المعلوم أن أي دعوة بشرية تجدد معالم الدين لا يمكن أن ينفك أفرادها عن البيئة السياسية والاجتماعية التي نشأوا فيها، ودعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب التي نشأت في نجد ليست استثناء من هذه السُّنَّة التاريخية، فالمشرب الفقهي لعلماء الدعوة المتمثل بمذهب الحنابلة لا بد أن يجد طريقه وتأثيره وتمظهراته في سلوك المجتمع، وكذلك في المؤسسات الشرعية كالقضاء والحسبة والإفتاء بعد تشكيل الدولة، ووجود شرائح من عامة الأتباع وطلبة العلم ممن لديهم نَفَس مرتفع في الانتصار لأقوال المذهب واختيارات شيوخهم والتشدد في ذلك أمر طبيعي ولا يكاد يسلم منه عامة الأمصار والبلدان، وإن بقيت محددات المنهج السلفي في بناء تصوراتها التي تعتمد على حجية الدليل ونبذ التقليد عاملاً إيجابيًّا طارداً لمثل هذه السلوكيات والمنهجيات الخاطئة، فيما لو تم تفعيلها بشكل ظاهر.

المؤسف في العشرية السبتمبرية أن خصوم الدعوة السلفية على اختلاف مشاربهم بدلاً من صياغة معالم مشروع وطني في كيفية إدارة الخلاف بين مكونات الوطن تداعو لمأدبة نقد السلفية وهجائها وتحميلها كافة الكوارث التي حلت بالبلاد ومن ذلك الإيحاء بأن معالم دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب التي تجلت في الدعوة للتوحيد ونبذ الشرك والبدع لا تمثل سوى منتجاً ثقافيًّا إقليميا ارتبط بالبيئة النجدية ولا علاقة له بالكتاب والسُّنَّة إلا بوصفه فهماً شاذاً للنصوص الشرعية، ساهمت الظروف السياسية والوفرة المالية في انتشاره وترويجه في العالم الإسلامي، ضاربين عُرض الحائط مكامن قوة الدعوة الإصلاحية المتمثلة بتجديد دعوة الأنبياء عليهم السلام من الدعوة لإفراد الله بالعبادة ونبذ الأوثان والأنداد وتطهير عقول المسلمين من أمراض الخرافة والدجل والشعوذة باسم الدين.

لقد أراد خصوم السلفية أن يصوروا الدعوة السلفية بتراثها العلمي وتاريخها الدعوي كخزان البارود الذي كان يمول غلاة التكفير ويطلق صافرة الاستعداء والاستدعاء للدول العظمى على البلاد، ومن العجيب ألا تشهد هذه الجزيرة العربية لقرون طويلة وحدة سياسية ودينية كما شهدتها بعد ظهور هذه الدعوة السلفية والقيام على أساسها وارتباط المنظومة السياسية مع انطلاقتها بتصوراتها وأفكارها، فتدور الأيام لتصبح هذه الدعوة السلفية - في خطاب الخصوم الإعلامي - بما تضمنته من محكمات شرعية وقضايا عقدية كلية إلى ينبوع التكفير والعنف الذي سيدمر نسيج المجتمع ويفكك وحدته.

لقد ساهم الضرب المتكرر على الوتر الإقليمي والمناطقي على شبكة الإنترنت في استمالة شرائح متنوعة من المتحولين الذين حركتهم النوازع البشرية التي لا يخلو منها مجتمع، وأشعلت ردود أفعال غير متوازنة، لم تستهدف حلحلة إشكالية المناطقية والعشائرية والمحسوبية في المجتمع عبر مشروع أخلاقي رفيع يستهدف إصلاح البنية الإدارية والحقوقية، وإنما قابلت تلك المشكلات بردة فعل معاكسة، راق لها هذا الهجوم الذي تعمد الخلط بين محددات الدعوة السلفية وقواعدها الكبرى التي قامت عليها وبين تلك الممارسات البشرية لشريحة من أتباعها، إن كان ذلك على الصعيد التاريخي أو على صعيد واقع المجتمع المحلي.

من أكبر الأدلة والشواهد على ضعف مصداقية تلك التيارات الفكرية والمذهبية والطائفية التي تداعت على تعليق كل ما يعانيه البلد من قصور وتخلف وإرهاب للسلفية وعامة الإسلاميين هو «واقع تلك النخبة» في داخل مؤسساتها الإعلامية وبيئتها الاجتماعية والدينية، فالاستبداد الفكري واحتكار قيادة المؤسسة الإعلامية أو المذهبية أو الطائفية هو العنوان الأكبر لواقع تلك النخب في مؤسساتها وبرامجها وأنشطتها، وهذا لم يكن مستغرباً فالتربة الواحدة تنتج ثماراً متشابهة ولذا لم يكن من الإنصاف ولا الموضوعية أن يتحول الحوار الفكري ميداناً لتصفية حسابات مع السلفية وكان الجدير بهذه

الأطياف التركيز على الجوامع الوطنية المشتركة مع السلفية وغيرها من التيارات والاتجاهات فيما فيه الخير لهذا الوطن.

٥ ـ تحولات الإسلاميين: ثمة تحولات فكرية كبيرة ومتنوعة مر بها عدد من الإسلاميين في الحالة السعودية خلال تلك الحقبة وقد أسهبت الحديث عنها في كتاب مستقل[١].

---

(١) تحولات الإسلاميين من لهيب سبتمبر إلى ربيع الثورات، وليد الهويريني، مركز البيان للدراسات والبحوث.

الفصل الثاني

سجالات الربيع الفكري السعودي

المبحث الأول

سجالات الحرية الفكرية

أولاً: حرية المنافقين بين التنوير والسلفية.

ثانياً: حادثة الإساءة للنبي عليه الصلاة السلام.

ثالثاً: ملتقى النهضة الشبابي.

توطئة

كنتُ قد ذكرتُ في مقدمة الكتاب أن حقبة الثورات العربية أو ما سُمي إعلاميًا بالربيع العربي شهدت خلاله الساحة السعودية سجالات فكرية نوعيّة لم يشهدها التاريخ السعودي الحديث لا من حيث تنوع الشخصيات والآراء التي تصدت لهذه السجالات وشاركت فيها ولا من حيث حجم الشريحة البشرية والمجتمعية المتفاعلة معها ولا من حيث آثارها وتداعياتها، فأما من جهة تنوع الشخصيات والآراء فقد شارك فيها السلفي والتنويري والليبرالي والقومي وبداخل هذه المدارس والمناهج اتجاهات مختلفة برزت خلافاتها وآراؤها حول قضايا مختلفة ومتنوعة، كما أن توسع الطبقة الوسطى في المجتمع السعودي وارتفاع معدل نسبة الشباب من السكان والانفجار التقني عبر شبكة الإنترنت الذي يشارك فيه أغلبية السعوديين، كل هذه العوامل ساهمت ولا شك أن يكون لهذه السجالات الفكرية آثارها وانعكاساتها الفكرية والاجتماعية.

من ضمن حزمة من السجالات الفكرية الزاخرة انتخبت ثمانية سجالات فكرية تغطي أربع حقول وهي:

(الحرية الفكرية ـ الشريعة والديمقراطية ـ المرأة ـ الفن والتمثيل).

فالمبحث الأول: يحوي سجالات الحرية الفكرية، وقد اخترتُ لهذا المبحث ثلاثة سجالات أعتقد أنها تكشف العمود الفقري والقرص الصُلب للخلاف بين التيارات حول حدود وضوابط حرية الرأي إذ من أكبر المشكلات

التي يواجهها الباحثون في دراسة هذه السجالات لا سيما في البلاد العربية ما يمكن تلخيصه بالقول:

أن للصراع الفكري أبعاده الاجتماعية والسياسية، والطبيعة الصراعية لهذه السجالات تجعل من المفكرين والمثقفين من كل الاتجاهات يسعون في حشد المجتمع خلف أفكارهم وآرائهم مع مراعاة الهامش المتاح من السلطة أو مراعاة الأعراف الاجتماعية ومواطن الاتفاق المجتمعي سواء كانت دينية أو ثقافية، فالعامل السياسي والمجتمعي وتقلص هامش الحرية يجعل من المفكرين والمثقفين لا يعبّرون بالشفافية المطلوبة عن آرائهم وأحياناً يتم تزييف القناعة الفكرية وتغطيتها والتوسل بأدوات فكرية تتعارض مع قناعة هذا المثقف ولكن هذا المثقف يستخدم هذه الأداة استخداماً براجماتيًّا.

على سبيل المثال في سجال قيادة المرأة للسيارة أو مسألة كشف الوجه للمرأة أو حكم الموسيقى أنت لا تفهم كباحث مستقل أن يأتي ليبرالي سعودي يعرّف نفسه بهذه الصفة ثم يستدل بأقوال مذاهب فقهية كالشافعية أو المالكية أو الظاهرية ليبني عليها رأيه في تلك القضايا المثارة، ولا تفهم أحياناً أن يبني سلفي موقفه ورأيه على تصريح مسؤول حول قضية معينة مع أنه قد يجد تصاريح أخرى تخالف فكرته لا يلتفت لها، ولا تفهم أيضاً أن يقول إصلاحي تنويري بأن بعض الإسلاميين عقدوا صفقة مع السلطة لمجرد تواصلهم معها أو ثنائهم عليها بخصوص إغلاق مكتبات أو مقاهٍ تروج للإلحاد ولكنه يستجيز لنفسه أن يمارس الفعل ذاته لأجل أجندته الفكرية.

الذي أريد قوله ها هنا بأن اختياري لثلاثة سجالات في مبحث الحرية الفكرية لأنها بالدرجة الأساس تكشف المنطلقات الفكرية للشخصيات والتيارات بمعزل إلى حد كبير عن تأثير العامل السياسي والمجتمعي، فاخترت سجال **(حرية المنافقين)** لأنه الأساس الفكري الذي بنى عليه التنويريون وبعض الليبراليين السعوديين رؤيتهم لحرية الرأي، وكذلك فعل السلفيون ثم جئت بقضية الإساءة للنبي عليه الصلاة والسلام في قضية الشاب حمزة كاشغري لأنها قضية لا يمكن إدراجها في الخلاف الفقهي كقيادة المرأة أو كشف الوجه للمرأة.

إن الموقف الفكري من قضية كبرى تمس أقدس ما يعتقده المسلمون تجاه شخصية بشرية وهو النبي صلوات ربي وسلامه عليه تُجلّي بشكل واضح لا غموض فيه ولا التباس «الهوية الفكرية» للتيارات والشخصيات الفاعلة في الفضاء السعودي بعيداً عن الأدوات والأقنعة التي تُستخدم عادة في السجالات الفكرية في العالم العربي لا سيما في السعودية.

ثم ختمت مبحث الحرية الفكرية بسجال ملتقى النهضة لأنه يمثل واقعة تطبيقية لذلك الأساس الفكري الذي تم بحثه والتمثيل عليه في السجالين السابقين.

وفي المبحث الثاني: دلفتُ لأكبر قضية أثارتها الثورات في البلاد العربية وهي قضية (الشريعة والديمقراطية) التي كانت محل سجال قديم في العالم الإسلامي منذ رحيل الاستعمار وقيام الدولة العربية الحديثة ولكن ما تميز به الحراك الفكري بعد الثورات العربية أن الإسلاميين في مصر وتونس وغيرها انتقلوا من المعارضة إلى السلطة وما تفرضه تحديات استلام السلطة على الإسلاميين في ظل الدولة الحديثة والنظام الدولي تتجاوز الحيز النظري إلى الحيز العملي التطبيقي، ومن كان يتابع السجالات الفكرية والماراثون السياسي في مصر وتونس يدرك أن الخلاف بين الهوية الإسلامية والديمقراطية الغربية كان يعد أحد أسخن حلقات التدافع والصراع الفكري والسياسي وكان لهذا الحراك تبعاته الكبرى على ما آلت إليه الثورات بعد ذلك سياسيًا وفكريًا واجتماعيًا.

في تصوري أن السعوديين جاءتهم فرصة ذهبية عندما سنحت لهم الظروف لإشعال سجال ساخن فكريًا دون أن يكون لهذا تبعاته العملية لأنه من الواضح لمن يرصد طبيعة السجالات أن يلحظ أن ثمة «أسئلة مؤجلة» لم تجب عنها النخبة السعودية المثقفة وأجواء الثورات أجبرت فئة منهم على الدخول في معتركها ومحاول تقديم أجوبة عنها، ومع سخونة السجال حول تلك القضايا إلا أني أظن أن الرسالة غير المباشرة التي بعثتها سجالات الحرية والديمقراطية والشريعة أنها حصرت النخبة الفكرية الجديرة بحمل شعلة الإصلاح والمهمومة يه، فالمراقب يلحظ بأن لدينا قطاعاً عريضاً ممن توصف بالنخبة المثقفة ظلت مسترخية في معطف الواقع فلم تدخل أصلاً في هذه

السجالات ولا في غيرها من جنسها إذ أن قضايا الحقوق والحريات آخر ما يشغل هذه النخبة التي تحتوي بين جنباتها مشايخ وليبراليين، فالكل في هم العيش على الهامش سواء أيًا كانت مبرراتهم ومنطلقاتهم.

في المبحث الثالث: تناولت قضية الاختلاط الذي يمتنع فيه عادة الالتزام فيه بضوابط الشريعة في العلاقة بين الجنسين كالاختلاط الدائم المستمر في التعليم والعمل ونحو ذلك، ولقضية المرأة حساسيتها الاجتماعية ومكانتها الشرعية وأهميتها حتى عند الدول الكبرى التي تراقب عن كثب السجالات الفكرية السعودية لا سيما قضية المرأة كما وقد ذكرتُ الدراسات والوثائق التي تبرهن على هذا في الفصل الثالث.

وفي المبحث الرابع: تناولت السجال الفكري حول نموذجين مختلفين في مجال الفن والتمثيل وهما نموذج مسلسل عمر الذي يُراد منه توظيف الدراما لبث قيم إسلامية، ونموذج مسلسل سيلفي الذي يراد منه تحطيم «القيمة المعنوية» للخصم الفكري وهم «العلماء والدعاة» وذلك عبر توظيف قوالب كوميدية وترفيهية جاذبة للجمهور يتم عبرها تمرير رسائل تشويهية للخصم بالطعن في مقاصده ونواياه أو اتهامه بحمل أفكار تستهدف أعمال إجرامية كالقتل والتفجير، وفي أحيان أخرى يتجاوز هذا اللون من المسلسلات تشويه الخصم لتشويه القيم والمعتقدات ذاتها.

لقد وصفته بالربيع الفكري لا باعتباره دوحة غنّاء وصل فيه السعوديون لمحطة ائتلاف وانسجام ولا باعتباره حقبة زاخرة بإنتاج نظريات وأفكار معرفية خلّاقة لإصلاح مجتمعهم ولكنه بالقياس إلى ما قبله وبعده حتى الآن يعتبر «ساعة استفاقة» لفهم الذات تفتحت فيها الكثير من الأفكار النقدية والأطروحات المميزة فهو ربيع فكري نسبيّ كان لا بد للحركة الفكرية السعودية أن تمر في أجوائه لتتأهل بعد ذلك لما هو أفضل إن أرادت ذلك، وهذا يتطلب منّا الوقوف على شواهد هذا الربيع الفكري ومحطاته لاكتساب الدروس وتقليب الآراء واستشراف النتائج والمالآت في ضوء الأفكار والقناعات التي شكلت تلك الحقبة الزاخرة.

أولاً

حرية المنافقين بين التنوير والسلفية

(المنافقون حسب عدسة الأستاذ الكريم (يسخرون من الصحابة) و(يحرّضون الكفّار على مجتمعهم) و(يكذبون على الله ورسوله) و(يلمزون ويؤذون الرسول) و(يظهرون البغضاء للمؤمنين) و(يصدّون عن الرسول ويستكبرون عنه) و(يسلقون الصحابة بألسنة حداد) و(يشتمون الرسول)، ويقول عنه (لم تعدل) و(مماطل).. فيا سِتِّير.. هل هذا كلّه مجرّد هامش؟ وهل يراد منّا أن نقرّ بكلّ هذا الهامش من الحريّة؟ وهل يتخيّل أن يقوم مجتمع مسلم يشيع فيه كلّ هذا، وهو يعتقد أنّه مجرّد متبع لما كان عليه الحال في عهد النبيّ ﷺ؟).

د. فهد العجلان

أولاً
حرية المنافقين بين التنوير والسلفية

سُئل الشيخ العلامة عبد الرحمٰن بن ناصر البراك عن د. خالص جلبي فأجاب بأن (أقوال جلبي تنبئ عن زندقته، ومن العجب أنه مقيم في المملكة منذ قرابة ثلاثين سنة فيما ذكر، ويتنقل في مدنها، ويكتب في صحفها، والذي ندين لله به أن إبقاءه في البلد ـ وهذه حاله ـ حرام، يحمل وزره من هيأ له المقام، ومن يحميه ممن هو على شاكلته).

السجال الفكري نشأ عندما كتب الأستاذ نواف القديمي مقالاً في مجلة العصر الإلكترونية[1] بعنوان: «**على هامش فتوى البرّاك في خالص جلبي**».

وقد استهل القديمي مقاله بالقول: «أفكار خالص جلبي لا تروق لي، وأرى أن فكرته حول اللاعنف فيها كثير من الرومانسية وربما السطحية» ثم دلف إلى صلب القضية التي دشنت السجال وهو الحديث عن «حرية المنافقين» في المجتمع النبوي مستدلًّا بها على اتساع هامش الحرية الفكرية في الإسلام، وقد تعقبه العديد من الباحثين من أبرزهم الشيخ د. فهد العجلان في مقالة بعنوان: «المنافقون وهامش الحرية» والشيخ إبراهيم السكران في ورقة بعنوان: «شبهة حرية المنافقين».

الفكرة المركزية في مقالة الأستاذ القديمي هي الاحتجاج ببعض الآيات

---

(١) بتاريخ ١٠/٥/٢٠١٠م.

والأحاديث التي تحكي أقوال وأحوال المنافقين في المجتمع النبوي على اتساع هامش الحرية الفكرية في النظام الإسلامي بما يسمح لأن يقول المرء أي رأي ولو كان مصادماً ومناقضاً لأصول الإسلام دون منع أو عقوبة.

وفي هذه النقطة أوضح د. فهد العجلان **لوازم الاستدلال بحال المنافقين على هامش الحرية في المجتمع المسلم** فقال:

«هل تدرون ما معنى أن يكون فعل المنافقين في مجاهرتهم لعداء الرسول ﷺ وإعلانهم للكفر، دليل على مستوى الحرية الموجود في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام؟

معناه: أنّ هذا أمر مشروع، وجائز، وقد أقرّه الرسول عليه الصلاة والسلام، وسكت عنه، وبالتالي فلا حرج في النظام الإسلامي أن يعلن شخص شتمه للرسول عليه الصلاة والسلام ويقول عنه: «إنه غير عادل» و«أنّه لم يتق الله»، ومن الحرية الشرعيّة في النظام السياسي أن يحفظ حقّ من يطعن في ذات الرسول ﷺ ويعلن استهزاءه به وتنقصّه من ذاته الشريفة.

فإذا كان فعل المنافقين في عهد الرسول ﷺ دليلاً على مستوى الحرية، فعلينا أن نقتدي بالرسول عليه الصلاة والسلام فنسير على هدي ما كان عليه من هامش الحريّة، وبالتالي فلا معنى لاستنكار الرسوم المسيئة التي ظهرت في أقصى الدنيا؛ لأنّ هامش الحريّة في نظامنا السياسي الإسلامي سيسمح لمن شاء أن يسخر بالرسول عليه الصلاة والسلام ولو في عقر ديار التوحيد، اقتداء بالنبيّ ﷺ حين أقرّ المنافقين؟

هذا هو معنى هذا الاستدلال ولازمه، فإذا كانوا يستدلّون بفعل المنافقين في عهد الرسالة على أنه من هامش الحريّة الذي أقرّته الشريعة فعليهم أن يحفظوا لمن يعتدي على الرسول ويطعن في الذات الإلٰهية ويعطوه من الحريّة ما كان موجوداً في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام، وهو لازم شنيع ومريع، ولا أظنّ أحداً مهما بالغ في هامش الحريّة أن يقرّه أو يرضى عنه.

هذا هو معنى هذا الاستدلال، ولازمه، ولا يمكن فهم هذا الاستدلال إلا عبر هذه الكيفية.

المنافقون حسب عدسة الكاتب الكريم (يسخرون من الصحابة)، و(يحرّضون الكفّار على مجتمعهم)، و(يكذبون على الله ورسوله)، و(يلمزون ويؤذون الرسول)، و(يظهرون البغضاء للمؤمنين)، و(يصدّون عن الرسول ويستكبرون عنه)، و(يخذلون المجتمع)، و(يسلقون الصحابة بألسنة حداد)، و(يشتمون الرسول)، ويقول عنه: (لم تعدل) و(مماطل).. فيا سِتِّير.. هل هذا كلّه مجرّد هامش؟ وهل يراد منّا أن نقرّ بكلّ هذا الهامش من الحريّة؟ وهل يتخيّل أن يقوم مجتمع مسلم يشيع فيه كلّ هذا، وهو يعتقد أنّه مجرّد متبع لما كان عليه الحال في عهد النبيّ ﷺ؟

وأبرز ما استدل به الأستاذ القديمي من الآيات جاءت على النحو التالي:

١ ـ أن المنافقين كانوا يعيشون في ثنايا المُجتمع المسلم، ووسط جموع الصحابة رضوان الله عليهم، وبين يدي رسول الله، ومع ذلك كانوا يصفون الصحابة بالسفهاء: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُواْ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓاْ أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُۗ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾﴾ [البقرة: ١٣].

وأجاب إبراهيم السكران فقال:

هذه الآية في سياقها ذاته نقيض ما احتجوا به، لنقرأ الآية في سياقها وننظر الآية التي تعقبها مباشرة: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُواْ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓاْ أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُۗ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾ وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴿١٤﴾﴾ [البقرة: ١٣، ١٤]. فبين الله أنهم إذا لقوا الذين آمنو لم يظهروا مقالتهم هذه، بل يظهرون ضد ذلك، ولم يظهروا ضد ذلك إلا لأن الأمر ليس على سبيل الحرية.

٢ ـ أن المنافقين كانوا يحرِّضون الكفار على مُجتمعهم، ويدعونهم لحرب المُسلمين: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ نَافَقُواْ يَقُولُونَ لِإِخْوَٰنِهِمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِن قُوتِلْتُمْ لَنَنصُرَنَّكُمْ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿١١﴾﴾ [الحشر: ١١].

وأجاب إبراهيم السكران فقال:

قبل أن نقرأ سياق الآية كنت أقول في نفسي: ألم يتأمل هذا المحتج ماذا يعني احتجاجه هذا؟! هذا يعني أنه لو وجدنا رجلاً يحرض أمريكا على غزو ديارنا واحتلال حقول النفط، أو يحرض إيران على العبث بأمن الحجيج في بلادنا، أو رجلاً يتعاون مع الحوثيين ضد جنودنا في الجنوب، أو وجد إخواننا في حماس رجلاً يحرض الصهاينة على أهل غزة ويدعوهم لحربهم، الخ فإنه في كل ذلك لا يجوز شرعاً معاقبة هذا المحرض والمؤلب على حرب المسلمين، بل يجب أن تحفظ له حريته، وهذا حق له لا يجوز الاعتداء عليه! أي شرع هذا؟! وما هذا الاستنباط الذي يكفي تصوره لإبطاله!

يالله العجب كيف يذهل كثير من الكتبة عن نتائج خطيرة في سياق مشاحنتهم لأهل العلم والسُّنَّة، هذا الموضع فقط كافٍ لكشف التخبط العميق في تفسيرهم لآيات أفعال المنافقين.

المهم.. دعونا نعود للآية، وقصة هذه الآية أن نفراً من المنافقين انطلقوا إلى بني النضير ووعدوهم بنصرتهم ضد المسلمين، ففضح الله المؤامرة دون تعيين القائل ولا تسميته بل بقيت في القرآن مكتومة مطوية، فغاية ما في الآية مؤامرة كشفت أوصافها وليست حرية رأي!

٣ ـ أن المنافقين كانوا يكذبون على الله ورسوله: ﴿وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [التوبة: ٤٢].

وأجاب إبراهيم السكران فقال:

ما قاله الكاتب هاهنا هو عين ما نريد إثباته، فقد كفانا إياه جزاه الله خيراً!، فنحن نقول أن المنافقين يظهرون بخلاف حقيقتهم، ويعتذرون لرسول الله أعذاراً يكذبون فيها، بل ويحلفون في هذه الأعذار كما ذكرت هذه الآية، فأذن لهم الرسول لما حلفوا له معاملةً لهم بظاهرهم، فبالله عليكم أي دلالة في اعتذار المنافقين على حرية الرأي المزعومة؟! بل هذا يفيد نقيض

كلامهم وهو أن المنافقين لم يكونوا مجابهين بمصادمة الشرع بل يتدسسون ويعتذرون!

٤ ـ أن المنافقين كانوا يلمزون الرسول عليه الصلاة والسلام: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي ٱلصَّدَقَٰتِ﴾ [التوبة: ٥٨].

وأجاب إبراهيم السكران فقال: بأن أصل اللمز هو ما يكون من التنقص في خفاء كما يقول ابن عطية في تفسيره (يلمزك: معناه يعيبك ويأخذ منك في الغيبة).

٥ ـ وكانوا يؤذون النبي ويصفونه بالتجسس: ﴿وَمِنْهُمُ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلنَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ﴾ [التوبة: ٦١].

وأجاب إبراهيم السكران فقال:

ليس معنى «أذن» هو التجسس كما ظن الكاتب وقد رجعت لعشرين تفسيراً فما وجدت هذا المعنى، وهذا التفسير الخاطئ انتقل مع المادة التي استعارها الكاتب دون فحص من «زائر الوسطية»[١].

لكن لماذا قال المنافقون عن النبي أنه أذن؟ يقول الإمام البغوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «نزلت في جماعة من المنافقين كانوا يؤذون النبي ويقولون ما لا ينبغي، فقال بعضهم: «لا تفعلوا، فإنا نخاف أن يبلغه ما تقولون فيقع بنا»، فقال الجلاس بن سويد منهم: «بل نقول ما شئنا ثم نأتيه فننكر ما قلنا ونحلف فيصدقنا بما نقول، فإنما محمد أُذُن»».

وهذا يعني أن المنافقين يعتذرون عن أقوالهم إذا بلغت النبي، وليسوا يمنحون عنها حرية الرأي! ولذلك عقب القرآن بعد هذه الآية مباشرة بقوله عنهم: ﴿يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضُوكُمْ وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ﴾ [التوبة: ٦٢].

---

(١) كاتب في منتدى الوسطية على الإنترنت له استدلالات وأقوال مستحدثة.

تفسير آيات المنافقين:

في تأصيل بديع أوضح إبراهيم السكران في تعقيبه أن التفسير الصحيح للآيات التي تحكي أقوال وأحوال المنافقين لا تخرج عن أربع حالات:

الحالة الأولى: أن غالب ما كان يقوله المنافقون كان سراً وخفية ويجتهدون في التستر بها.

ولذلك قال تعالى عنهم: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ ۖ مَرَدُوا۟ عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ ۖ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ۚ﴾ [التوبة: ١٠١] فبيَّن أن النبي لا يعلمهم كلهم بأعيانهم وأن الأصل فيهم التستر بأفعالهم.

وقال تعالى: ﴿وَلَوْ نَشَآءُ لَأَرَيْنَٰكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَٰهُمْ ۚ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لَحْنِ ٱلْقَوْلِ ۚ﴾ [محمد: ٣٠]. فبيَّن أن الله لم يره إياهم، وإنما يمكن التعرف إليهم بالقرائن لا صراحة.

وقال تعالى: ﴿يَحْذَرُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُم بِمَا فِى قُلُوبِهِمْ ۚ﴾ [التوبة: ٦٤].

فأشارت هذه الآية إلى اجتهادهم في ستر نفاقهم في قلوبهم حتى خافوا أن تفضحه الآيات.

ولو قيل لأي مسلم من أعلم أمة محمد بالمنافقين؟ لقال على الفور: حذيفة رضي الله عنه. فاسمع ما يقول حذيفة في صحيح البخاري: «إن المنافقين اليوم شر منهم على عهد النبي ﷺ **كانوا يومئذ يسرون**، واليوم يجهرون»[(١)].

الحالة الثانية: حالة إنكار المنافقين ما ينسب إليهم، وحلفهم الأيمان بجحده، وهي كثيرة.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿سَيَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ لَكُمْ إِذَا ٱنقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ لِتُعْرِضُوا۟ عَنْهُمْ ۖ﴾ [التوبة: ٩٥]، وقوله تعالى: ﴿يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ مَا قَالُوا۟ وَلَقَدْ قَالُوا۟ كَلِمَةَ ٱلْكُفْرِ﴾ [التوبة: ٧٤]، وقوله تعالى: ﴿وَيَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنكُمْ وَمَا هُم

---

(١) البخاري (٧١١٣).

﴿مِنكُمْ﴾ [التوبة: ٥٦]، وقوله تعالى: ﴿يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضُوكُمْ وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ﴾ [التوبة: ٦٢].

بل أخبر الله عن هذه الوسيلة عندهم كقاعدة عامة في قوله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَيْمَٰنَهُمْ جُنَّةً﴾ [المجادلة: ١٦]؛ أي: ترساً ووقاية يستجنون بها، فيتفوهون بالعبارات المصادمة للشريعة فإذا بلغت الرسول حلفوا ما قالوا وأنكرو وجحدوا!

والباحث الموضوعي الصادق في البحث عن الحقائق الشرعية يسأل نفسه: لماذا كان المنافقون يحلفون في إنكار ما ينسب إليهم؟ لو كان الأمر متروكاً لهم على سبيل الحرية فهل كانو بحاجة إلى الحلف والإنكار؟ وكونهم يحلفون منكرين جاحدين هذا يعني أن هناك «حالة استدعاء ومساءلة وتحقيق» مسبقة اضطرتهم إلى الحلف والإنكار.

وأما حالة الإقرار بالفعل والاعتذار عنه فهي كثيرة أيضاً، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَعْتَذِرُونَ إِلَيْكُمْ إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ٩٤].

وقوله تعالى: ﴿لَا تَعْتَذِرُواْ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ﴾ [التوبة: ٦٦].

والباحث الموضوعي يسأل نفسه هاهنا ـ أيضاً ـ لماذا يعتذرون عن ما تثبت نسبته إليهم؟ هل لو كان الأمر على سبيل الحرية الشخصية الواسعة احتاجوا للاعتذار؟

الحالة الثالثة: قد تتحقق شروط العقوبة في حال المنافق لكن يمنع من إقامتها مانع شرعي راجح، وهو قيام فتنة أعظم، وهذا مما كان يراعيه رسول الله ﷺ مع ابن أبي خصوصاً، فإنه بقي في بعض القلوب حمية له لأجل مركزه السيادي السابق بين الأوس والخزرج.

الحالة الرابعة: أن تُنقل أقوال المنافقين للرسول ولم ينكروها ولم يقم مانع وتم إيقاع العقوبة. فإذا تحققت شروط العقوبة وانتفت موانعها الراجحة، فإن النبي كان يأمر بإنفاذ العقوبة، ولذلك عاقب الثلاثة الذين خلفوا، ولما فتح النبي ﷺ مكة أمّن الناس جميعاً إلا تسعة نفر فإنه أراق دماءهم وكان

منهم: عبد الله بن سعد بن أبي السرح، ومقيس بن صبابة، وهذان كانا مسلمين ثم ارتدا. فلم يقل النبي لهم حرية الرأي!

وكذلك أصحاب النبي حين قاتل أبو بكر المرتدين، وقتل أبوبكر أم قرفة لما ارتدت بمحضر الصحابة، وقتل أبو موسى ومعاذ بن جبل اليهودي الذي أسلم ثم ارتد كما في الصحيحين.

بل إن عمر جلد صبيغ لما سأل عن متشابه القرآن، ولم يقل هامش حرية الرأي!

وفي «صحيح البخاري» عن عكرمة قال: أتي علي بزنادقة فأحرقهم، فبلغ ذلك ابن عباس فقال: لو كنت أنا لم أحرقهم، لنهي رسول الله ﷺ، ولقتلتهم لقول رسول الله: **«من بدَّل دينه فاقتلوه»**.

فهل هذه الأقضية النبوية والراشدية كلها لم تفهم آيات أفعال المنافقين بينما فهمها مجموعة من المنتسبين للفكر المعاصر..!!

شواهد تاريخية في توظيف شبهة حرية المنافقين:

تتبع إبراهيم السكران شواهد تاريخية لمن قال بشبهة حرية المنافقين وساقها على النحو التالي:

١ ـ ذكرها الشيخ محمد رشيد رضا في تفسير المنار كشبهة ورد عليها دون أن يقول بها أحد في زمانه[١].

٢ ـ احتج بها الشيخ عبد المتعال الصعيدي في كتابه «الحرية الدينية في الإسلام».

٣ ـ د. أحمد صبحي منصور وهو من غلاة العلمانيين في دراسة بعنوان: «حرية الرأي بين الإسلام والمسلمين».

٤ ـ د. طه جابر العلواني في كتابه «لا إكراه في الدين» الذي صدر عام ٢٠٠٦م.

---

(١) تفسير المنار، التوبة: الآية (١٢٩).

الخلل التنويري المنهجي:

يذكر إبراهيم السكران بأن دعوى التنويريين بأنهم ينطلقون من أصول أهل السُّنَّة في هذه القضايا يحتاج لتحليل وفحص:

«فقد اتفق أهل السُّنَّة بجميع طوائفهم على عقوبة ساب النبي، والجمهور يبلغون بالعقوبة القتل، قال ابن المنذر: «أجمع عوام أهل العلم على أن من سب النبي ﷺ يقتل»، بينما أصحاب شبهة (حرية المنافقين) يقولون لا يعاقب ساب النبي شرعاً.

واتفق أهل السُّنَّة بجميع طوائفهم على عقوبة المرتد (وإن اختلفوا في بعض التفاصيل)[1]، ولكن أصحاب شبهة حرية المنافقين يقولون لا يعاقب المرتد شرعاً.

وهكذا تأمل في العقوبات الشرعية التي ذكرها أهل السُّنَّة، مثل: عقوبة الداعية إلى البدعة، وعقوبة الجاسوس، عقوبة من يقذف الصحابة، وعقوبة المفطر في نهار رمضان جهاراً، عقوبة أي طائفة تمتنع عن شريعة من شرائع الإسلام كالأذان، إلخ وقارنها بمدرسة حرية المنافقين تجد أن أصحاب هذا المذهب يؤول كلامهم إلى جحد كل العقوبات من حيث أصل وضعها الشرعي؛ لأنهم أتاحوا الحرية لأغلظ أنواع الكفر، وصاروا يقولون أن ما دون ذلك فهو أولى بالحرية، فآل هذا القول إلى إلغاء كافة العقوبات الشرعية من حيث أصل وضعها الشرعي.

هذا اللازم الذي تورطت به هذه المدرسة يقودنا إلى اكتشاف خطأ فرضيات هذه المدرسة في تفسيرها لآيات أفعال المنافقين، إذ لو كانت فرضيتهم التفسيرية لآيات أفعال المنافقين صحيحة لما أدت لهذه النتيجة الكارثية التي تلغي عشرات النصوص والتشريعات الأخرى.

وهذه طريقة أهل السُّنَّة في تحليل تفسيرات النصوص، فإنهم يدرسون لوازم وآثار التفسيرات المطروحة، فإذا انسجمت مع بقية النصوص علموا

---

(١) بداية المجتهد (٢/ ٤٥٩).

صحتها، وإذا أدت للوازم فاسدة علموا بطلان هذا التفسير، ولذلك يقول الإمام ابن تيمية في مواضع كثيرة من كتبه: «فساد اللازم يستلزم فساد الملزوم» وهي آلية عقلية استعملها القرآن كثيراً، وأخبر الناس بها أهل السُّنَّة.

وهذا اللازم (إلغاء العقوبات الشرعية) ليس لهم إلا أن يتراجعوا عنه، ويقروا بالعقوبات الشرعية التي قررها أهل السُّنَّة وينقضوا تفسيرهم الشاذ لآيات أفعال المنافقين، وإما أن يواصلوا تمسكهم بهذا اللازم، فعليهم هاهنا أن يكونوا صرحاء مع أنفسهم ويعترفوا أنهم مفارقين لجملة من أصول أهل السُّنَّة، وعلى رأسها ـ في هذه المسألة ـ أصول أهل السُّنَّة في العقوبات والإنكار والحسبة، وهي أصول كلية إجماعية وليست مسائل اجتهادية يغمض مأخذها ولا يثرب فيها على المخالف».

يُجدر التنويه بأن إبراهيم السكران أشار تحت عنوان (المادة المستعارة) بأن نواف القديمي استعار مقاطع من كتاب (تجديد فهم الوحي) لكاتب باسم مستعار هو (زائر الوسطية) الذي نشره على الإنترنت عام ٢٠٠٧م ثم نشرته الشبكة العربية بعدها باسم مستعار آخر (إبراهيم الخليفة)، وقد ذكر إبراهيم السكران بأن نواف القديمي استعار مادة إبراهيم الخليفة في ثلاث مواضع:

١ ـ في كتابه أشواق الحرية (ص٥٦) حيث استعارها للرد على موقف السلفية من الديمقراطية.

٢ ـ في مقالته (على هامش فتوى البراك) وكانت رداً على فضيلة الشيخ العلامة عبد الرحمن البراك.

٣ ـ استعارها في مقالته (هامش الحرية والورطة أمام النص الشرعي).

يقول إبراهيم السكران:

كنت آمل أن لا ينسب هذه المادة لنفسه ويستعملها في ثلاثة معارك دون أن يشير ولو إشارة بسيطة إلى أنه نقل المادة من كتاب زائر الوسطية (=إبراهيم الخليفة).

ثانياً

حادثة الإساءة لمقام النبي ﷺ

ثانياً
حادثة الإساءة لمقام النبي ﷺ

مدخل:

مع مناخ الانفتاح الذي شهدته السعودية خلال العشرية السبتمبرية الذي لم يقف عند حدود شرعية ولا مسلّمات دينية بدأت تظهر كتابات فجة في التعدي على المحكمات الشرعية والشخصيات الإسلامية كالصحابة والتابعين رضوان الله عليهم، فهذا صحفي يصف الصحابي الجليل أبا بكر الصديق رضي الله عنه بأنه من أول من أدخل أيديولوجيا التكفير في التاريخ في قتاله للمرتدين[1]، وكاتب ثان يفسر كلمة التوحيد وشهادة أن لا إلٰه إلا الله بما ينافي معناها[2]، ويمكن الرجوع لكتاب «التطرف المسكوت عنه» الذي وثّق فيه مؤلفه د. ناصر الحنيني هذا اللون من الكتابات.

استتبع هذا إقبال شريحة شبابية متدينة لكتب الفكر والفلسفة دون منهجية علمية في القراءة والاطلاع بل ظهر بعد هذه الحادثة التي نحن بصددها أن ثمة حلقات قراءة وتجمعات شبابية يقف أشخاص خلفها مهمتها الرئيسية بث نقاشات تثير الحيرة والشك لدى الشباب وقد تسربت بعض التسجيلات لأحدهم الذي كان على علاقة بالشباب فيها هذا اللون من الخطاب

(١) صحيفة الرياض، العدد (١٣٣٧٥)، بتاريخ ٢٥/١٢/١٤٢٥هـ.

(٢) مقالة «إسلام النص وإسلام الصراع»، صحيفة الرياض بتاريخ ٧/١/٢٠٠٨م.

التشكيكي، ومن العجيب أن تعرض للبيع مئات الكتب الممنوعة التجديفية في مقاهي شبابية في مدينة جدة بشكل مكشوف وظاهر للمارة.

نحن لا نريد هنا أن نعزو كل تجليات الظاهرة لتنظيم أو جهة أو مجموعة بعينها فالحقيقة أن المناخ العام الذي أنتجته أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م ثم أحداث العنف ٢٠٠٣م مع تزايد النفوذ الليبرالي بصورة غير مسبوقة في التاريخ المحلي[١] أنتج هذه الحالة من التعدي على المقدسات والتجاوزات الشرعية، وهذا المناخ العام لا يعني عدم وجود تيارات أو قوى معينة استثمرت هذا المناخ في صناعة مجموعات شبابية من الجنسين تتبنى هذه الأفكار الإلحادية والتجديفية ضد محكمات الدين ومقدساته.

بداية الحادثة:

كانت شرارة الحدث مع نشر الشاب السعودي حمزة كاشغري[٢] تغريدات على صفحته بتويتر، هذا مضمونها:

يقول عن النبي صلوات ربي وسلامه عليه:

«في يوم مولدك، أحببت فيك أشياء، وكرهت فيك أشياء، ولن أصلي عليك، ولم أحب هالات القداسة فيك، وسأصافحك مصافحة الند للند، وأتحدث معك كصديق فحسب، النسق الذي حاربه محمد تسلل لأتباعه»[٣].

هذه التغريدات نشرها على وسم (هاشتاق) وضع بمناسبة مولد النبي ﷺ.

وبدأت صيحات المسلمين تضج بالاستنكار والتنديد بهذا التعدي على

---

(١) انظر: الليبرالية في السعودية: مصطفى الحباب وآخرون، ص(١٧٦)، مركز صناعة الفكر للدراسات والأبحاث.

(٢) الشاب حمزة كاشغري أعلن توبته وطويت قضيته وصدرت منه تصريحات مبشرة ولله الحمد ونسأل الله له التوفيق والنجاح وأحب التأكيد هنا أن الجانب الشخصي لا يعنينا هنا البتة وإنما نحن بصدد توثيق وتدوين قضية فكرية ساخنة كان لها أصداؤها محليًا وعربيًا ودوليًا.

(٣) نقل عن صفحته إبراهيم السكران تغريدات أخرى مثل قوله: «إن في القرآن مقاطع ركيكة لغويًا». وقوله عن الله ﷻ: «كل الآلهة العظيمة التي نعبدها ليست إلا من خلق عقولنا» تعالى الله عن ذلك علوًا كبيراً.

مقام النبي ﷺ وبلغ الأمر ذروته عندما تحدث الشيخ أ.د. ناصر العمر عن الموضوع في أحد دروسه وأجهش بالبكاء إذ كيف يصل الأمر بالمجتمع أن يُنتقص النبي ﷺ في بلاد الحرمين دون نكير ولا رادع، وبعدها ضج العلماء والمثقفون وعامة الناس بمئات الألوف من التغريدات المستنكرة والمطالبة بمحاسبة المتعدي على مقام سيد البشرية ﷺ وأرسلت مئات البرقيات للمسؤولين.

بعد هذه الغيرة المجتمعية العارمة لنبيِّها ﷺ أصدر الشاب حمزة بياناً في الفيس بوك وتويتر وأعلن اعتذاره وتوبته.. جاء فيها:

(بيان حول كتاباتي ـ حمزة كاشغري)

بسم الله الرحمٰن الرحيم..

«ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسِك...».

أُقر وأعترف أن كل ما وقعت فيه من انحراف في الأفكار وفي الأقوال، أو فساد في التعبيرات هو من قبيل الشبهات والشكوك التي أثرت علي وعلى عقلي فاتبعتها عن ضعف فأبعدتني عن الصراط المستقيم....

وأُعلن توبتي وتمسكي بالشهادتين، أشهد ألا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، عليها أحيا وعليها أموت وعليها أبعث إن شاء الله..

اللَّهُمَّ تقبل توبتي.. وإني أرجوكم ألا تعينوا الشيطان علي.. فإن المؤمن ضعيف بنفسه، كثير بإخوانه»[1].

ظل الغضب المجتمعي متصاعداً ويقذف كل ساعة بألوف التغريدات والكتابات المنددة فحاول الشاب الهرب فسافر خارج البلاد متجهاً إلى ماليزيا، ونقل موقع قضايا سعودية هذا الخبر:

حمزة كاشغري يتراجع عن «توبته» عبر الصحافة العالمية.

ويؤكد: لن أعود للسعودية وما قلته يندرج تحت «حرية الفكر والتعبير»..!

---

(١) نشر بتاريخ ١٤/٣/١٤٣٣هـ ـ ٦/٢/٢٠١٢م.

نص الخبر:

«في لقاء أجرته مجلة نيوزويك العالمية وتناقلته وكالات الأنباء للكاتب السعودي حمزة كاشغري الهارب خارج البلاد بعد اتهامه بالتطاول على الذات الإلٰهية والرسول ﷺ. . تراجع كاشغري عن إعلان توبته مؤكداً أنه لن يعود إلى السعودية خوفاً على حياته وأوضح أنه قد يطلب اللجوء إلى إحدى الدول.

وذكر كاشغري في اللقاء أن ما قاله يُعتبر من أبسط حقوق الإنسان ويندرج تحت حق «حرية الفكر والتعبير» زاعماً أن مثله كثيرون في المملكة وأن هناك من ترصد له للإيقاع به وبيّن أنه أغلق حسابه على موقع تويتر وكذلك فعل بعض أصدقائه تضامناً معه».

أصدر الملك عبد الله بن عبد العزيز أوامره بالقبض على الشاب حمزة كاشغري وقد سلمته السلطات الماليزية للسعودية وتم ترحيله للسعودية وإيقافه في أحد السجون تمهيداً لمحاكمته.

أخذت قضية كاشغري أبعاداً أوسع فقد ندد الاتحاد الأوروبي بقيام السلطات الماليزية بترحيل الكاتب السعودي المتهم بالردة حمزة كاشغري الذي اعتقل فور وصوله إلى المملكة، وتعهد الاتحاد بأخذ «كل التدابير المناسبة» لصالحه.

وقالت مايا كوسيانتيتش المتحدثة باسم وزيرة خارجية الاتحاد الأوروبي كاثرين أشتون «خاب ظننا بشكل كبير عندما علمنا أن السلطات الماليزية رحلت السيد كاشغري». وأضافت ان «الاتحاد الأوروبي سيستمر بأخذ كل التدابير المناسبة بهدف التوصل إلى نهاية إيجابية لقضية السيد كاشغري».

تحولت القضية في الداخل السعودي والخارج لقضية رأي عام، وثار الجدل حول حدود الحرية الفكرية ومدى تعارضها مع التعدي على المقدسات.

خارطة المواقف الفكرية السعودية تجاه الحادثة:

يمكن إيجاز اتجاهات السعوديين تجاه الحدث في أربع اتجاهات:

١ ـ الاستنكار والدعوة لمحاكمة المتعدي على مقام النبي عليه الصلاة والسلام: وهذا هو موقف اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء والعلماء المستقلين والدعاة وعامة الناس وقد ظل لوقت غير قصير هدير المجتمع السعودي وصخبه لا يتوقف غيرة على مقام النبي عليه الصلاة والسلام.

٢ ـ الدفاع الصريح عن تغريدات الشاب والزعم بأنها من قبل حرية التعبير ومن صميم الحرية الفكرية: وهذا قالته طائفة من الليبراليين والشباب العروبيين ممن يتبنون القيم الليبرالية في مجال الحريات.

٣ ـ الدفاع المضطرب عن تغريدات الشاب ونفي أن تكون سبًّا للنبي ﷺ وأنها لا تعدو أن تكون خطأ وقلة ذوق وأن الأجدر ألا ننشغل بها لأن لدينا ما هو أهم!! مع محاولة بث المكون الليبرالي للحريات بأدلة شرعية، وهذا وقع فيه بعض التنويريين.

٤ ـ الصمت وعدم التعليق على الحدث: وهذا الصمت خيم على الصحافة السعودية لا سيما كتاب الأعمدة من الليبراليين باستثناء مقال يتيم لمحمد آل الشيخ، وقد قام الشاب مفرح بن حسن الجابري برصدٍ لجميع المقالات الصحفية لبعض الصحف التي تحظى بشريحة واسعة من القُرَّاء في المملكة العربية السعودية وتلك الصحف هي: (عكاظ، الرياض، الجزيرة) خلال أسبوع كامل ابتداء من السبت الموافق ١٢/ ٣/ ١٤٣٣هـ إلى يوم الخميس ١٧/ ٣/ ١٤٣٣هـ وهي الفترة التي واكبت هذا الحدث، وانتهى فيها إلى الإحصائية التالية:

* عدد المقالات التي صدرت في صحيفة عكاظ خلال هذا الأسبوع (١٤٩) مقالاً.

* عدد المقالات التي صدرت في صحيفة الرياض خلال هذا الأسبوع (١٠٦) من المقالات.

* عدد المقالات التي اطلعت عليها في صحيفة الجزيرة خلال هذا الأسبوع (٥٨) مقالاً.

وعليه يصبح عدد المقالات التي كُتِبت في هذه الصحف الثلاث عليها (٣١٣) مقالاً.

* عدد الكُتَّاب الذين كتبوا في صحيفة عكاظ (٩٨) كاتباً.
* عدد الكُتَّاب الذين كتبوا في صحيفة الرياض (٧٦) كاتباً.
* عدد الكُتَّاب الذين كتبوا في صحيفة الجزيرة (٣٠) كاتباً.

وعليه؛ يصبح عدد الكُتَّاب الذين كتبوا في هذه الصحف الثلاث (٢٠٤) كاتب.

باستثناء مقال محمد آل الشيخ لم يتطرق أي كاتب للتعليق على الحدث مع أن الحدث أثار ضجة شعبية ورسمية وكان له تداعيات دولية لدى منظمات حقوق الإنسان الغربية، واستغرب الباحث هذا التجاهل في الوقت الذي تداعت فيه الصحافة السعودية قبل فترة للهجوم على عضو هيئة كبار العلماء السابق د. سعد الشثري والتحريض عليه بعد موقفه من الاختلاط في جامعة كاوست عبر أكثر من ٣٠ مقالاً في أيام.

عموماً... استقراء موقف الصحف السعودية من هذه الأحداث من أفضل مفاتيح الوعي بالأجندة الفكرية المضمرة لدى القائمين عليها.

الموقف الشرعي من سبّ النبي عليه الصلاة السلام[1]:

الذي يرجع إلى كتب الفقه والعقائد يجد أن العلماء ناقشوا هذه القضية من جهات عديدة واستوعبوها بحثاً وتنظيراً، فقد ناقشوا حكم السب أو الإساءة لمقام النبي ﷺ وأصناف الواقعين في السب ـ سواء كان من المسلمين أو من الكفار ـ، وحكم كل صنف، ورصدوا الأدلة الدالة على حكم ساب الله ورسوله.

والمحصل في كلامهم أن الإجماع مستقرٌّ على أن من سب الله ورسوله كافر مستحق للقتل إن لم يتب.

(١) من مقالة قضية انتقاص النبي عليه الصلاة والسلام.. وخطر الاضطراب في منهج البحث، للدكتور سلطان العميري (بتصرف).

وقد توارد العلماء على اختلاف مذاهبهم الفقهية على نقل الإجماع على هذه القضية، فقد نقله ابن المنذر، والقاضي عياض، ومحمد بن سحنون، والخطابي، وابن راهويه، وتقي الدين السبكي، وابن تيمية، وابن القيم، وغيرهم.

وحين نتأمل في موقف العلماء (الإجماعي) نجده موقفاً مؤسساً على أصول وأدلة شرعية عديدة تؤكد صحة الإجماع الذي تواردوا عليه.

وخلاصة الأدلة التي اعتمد عليها العلماء في إجماعهم على كفر ساب الله ورسوله ووجوب قتله تنقسم إلى نوعين، وهي:

النوع الأول: النصوص الشرعية:

وهي نصوص كثيرة في عددها، وقد جمعها عدد من المحققين كتقي الدين السبكي وابن تيمية، ورصد ابن تيمية ـ وحده ـ في كتابه «الصارم المسلول» أكثر من عشرين نصاً شرعيًّا يدل على كفر ساب الله ورسوله ووجوب قتله.

حسبنا أن نشير إلى بعضها:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوٓا۟ أَنَّهُۥ مَن يُحَادِدِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَأَنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَـٰلِدًا فِيهَا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْخِزْىُ ٱلْعَظِيمُ ﴿٦٣﴾﴾ [التوبة: ٦٣].

وقد أطال العلماء في بيان وجه الاستدلال من هذه الآية، وخلاصته هو: أن الله جعل إيذاء النبي ﷺ داخلاً في محادة الله ورسوله، والله تعالى حكم على المحاد بالإذلال والخزي كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحَآدُّونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ كُبِتُوا۟ كَمَا كُبِتَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ وَقَدْ أَنزَلْنَآ ءَايَـٰتٍۭ بَيِّنَـٰتٍ ۚ وَلِلْكَـٰفِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿٥﴾﴾ [المجادلة: ٥]، وحكم على مؤذي الرسول باللعن في الدنيا والآخرة وبالعذاب الأليم، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا ﴿٥٧﴾﴾ [الأحزاب: ٥٧]، وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦١﴾﴾ [التوبة: ٦١].

الدليل الثاني: الشواهد التي قُتل فيها عدد من اليهود الذين تعرضوا لسب النبي ﷺ، وهي شواهد متكاثرة.

ووجه الاستدلال بهذه الشواهد: أن أولئك اليهود كانوا معصومي الدم لأنهم من يهود المدينة، وبينهم وبين النبي ﷺ عهد وأمان، ومع هذا حكم بقتلهم، فدل ذلك على أن موجب القتل هو كونهم سبوا النبي عليه الصلاة والسلام، ولو كان قتلهم لأجل كفرهم لقتل كل اليهود الذين كانوا معهم.

النوع الثاني: إجماع الصحابة:

فقد نقلت عنهم قضايا متعددة حكموا فيها بكفر وقتل ساب الرسول ﷺ، ولم ينقل مخالف لهم، وفي تصوير إجماعهم يقول ابن تيمية: «وأما إجماع الصحابة فلأن ذلك نقل عنهم في قضايا متعددة ينتشر مثلها ويستفيض ولم ينكرها أحد منهم فصارت إجماعاً، واعلم أنه لا يمكن ادعاء إجماع الصحابة على مسألة فرعية بأبلغ من هذا الطريق»، ثم أخذ في نقل تلك الشواهد.

لقد أكد المحققون من أهل السُّنَّة على أن هناك قضايا لا تدخل في قاعدة الإعذار بالجهل والتأويل، ولا يشملها أصل التفريق بين الفعل والفاعل، ومن تلك القضايا: قضية سب الله ورسوله، وسبب ذلك أن السب لا يحتمل التأول أو الاجتهاد أو الجهل كبقية المكفرات، فهو قائم على استخفاف وانتقاص ومثل هذا لا يحتمل أي عذر[1].

الحرية الفكرية بين الشريعة والليبرالية:

قضية الحرية الفكرية من القضايا الملتهبة في العالم، وأحد أسباب سخونتها والتهابها في العالم الإسلامي أن ثمة جيشاً من المثقفين والإعلام العربي يحاول توطين المفهوم الليبرالي للحرية الفكرية، ويشتد الالتباس لدى المسلمين عندما يتم الترويج للحرية الليبرالية عبر إبراز المكون الإيجابي لهذه الحرية كحرية المرء في إنكار الظلم والفساد وإيهام المتلقي بأن الحرية الفكرية

---

(١) من الكتابات المعاصرة المميزة في هذه المسألة، كتاب: عقوبة المُرتدّ في الشَّريعة الإسلاميّة، وجواب معارضات المنكرين، محمد براء ياسين، مركز تأصيل للدّراسات والبحوث، ١٤٣٥هـ، وكتاب: الردة بين الحد والحرية، قراءة نقدية في كتاب «لا إكراه في الدين» لطه العلواني، صالح بن علي العميريني، مركز الفكر المعاصر.

الليبرالية ليست سوى هذا المكون الإيجابي الذي لا يتعارض مع الإسلام بل يوجد في نصوص الشريعة الإسلامية ما يؤيده.

بإيجاز يمكن القول:

الفارق الجوهري بين المفهوم الإسلامي والمفهوم الليبرالي العلماني للحرية الفكرية هو في المصدر الذي يستقي منه المجتمع (تقييد الحرية) وضبطها، فقد استقر المفهوم الليبرالي على إطلاق الحرية الفكرية على مصراعيها بما ذلك نقد العقائد والأديان والمقدسات لأن الليبرالية خلصت إلى نزع أي مرجعية دينية لضبط حياة الفرد والمجتمعات، ولا تمنع الليبرالية الطعن في الذات الإلٰهية والأنبياء والرسالات إلا بالقدر الذي يؤدي هذا الطعن والتنقص إلى (إيذاء) مشاعر أشخاص آخرين شركاء لك في المجتمع، ولذا هي لا تمنع التعدي على الأنبياء والقرآن لقداستهم أو لأن احترامهم صادر عن (وحي إلٰهي) فهذا لا اعتبار له في الرؤية الليبرالية وإنما تمنعه ـ إن منعته ـ في حالة كونه مؤذياً لمشاعر أشخاص آخرين وهذا قد يهدد السلم الأهلي في المجتمع.

وأما في الإسلام فالمسلم يستقي من الوحي المعصوم (الكتاب والسُّنَّة) منهجية حياة الفرد والمجتمع ومن ضمن ذلك الحرية الفكرية وهذا متعلق بأصل بإيمانه بالإسلام ديناً وبالرسول عليه الصلاة والسلام نبيًّا وبالقرآن الكريم مصدراً إلٰهيًّا لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد.

من الفوارق بين الرؤية الليبرالية والرؤية التنويرية هو نوع المبررات والمستند الذي تتكئ عليه الرؤيتان لتشريع حرية الرأي ففي الرؤية الليبرالية نجد الاستبعاد الأولي للوحي كضابط للحرية الفكرية، وفي الرؤية التنويرية يتم تقرير مشابه للمفهوم الليبرالي للحرية الفكرية عبر تأويل الأدلة الشرعية المقيدة للحريات الفكرية بحيث تُنزع فعاليتها السلطوية والقانونية عن الفضاء العام، وفي المجتمعات المحافظة دينيًّا قد يستخدم الليبراليون نفس أدوات التنوير الإسلامي في تأويل النصوص الشرعية واستحداث أقوال تُنسب للشرع للوصول

إلى تطبيع المفهوم الليبرالي للحريات في المجتمع المسلم[1].

معارضات الدفاع المكشوف عن إساءة حمزة كاشغري:

من أكثر الكتابات الصريحة في الدفاع عن تغريدات حمزة كاشغري المسيئة للنبي ﷺ ما كتبه عبد الله الدحيلان[2]، وبدر البراهيم[3]، وإيمان القويفلي[4]، بالإضافة لبيان «حرية الضمير»[5] الذي وقعه أكثر من ١٢٠ ناشط سعودي وعربي ومن أبرز السعوديين الموقعين عليه:

(د. تركي الحمد، حسن فرحان المالكي، سمر بدوي، عبد الله ثابت، عبد الله محمد حميد الدين، وائل القاسم، وليد أبو الخير، وليد سليس، سعاد الشمري)، ومن العرب كان من أبرز الأسماء: (د. عدنان إبراهيم، خالص جلبي، د. هاشم صالح).

بيان «حرية الضمير» بدأ بمقدمة لافتة وهي:

«بداية نعتذر إلى الحرية وإلى القارئ العزيز عن غياب بعض الرموز السعودية الذين كانوا كثيرا ما يتجملون بهذه القيمة الشريفة.. ولكن عند الامتحان الحقيقي تظهر كثيرٌ من الحقائق![6].

لقد قمنا بمراسلة عموم المهتمين بالثقافة والمحسوبين عليها..

القليل منهم اعتذر لعدم اتفاقه مع بعض ما ورد في البيان..

والكثير منهم خاف غياب جمهوره.. الغريب أنهم كثيرا ما كانوا ينتقدون هذه الفعلة لدى مخالفيهم».

---

(١) للتوسع في هذا يُنظر: فضاءات الحرية، د. سلطان العميري، المركز العربي للدراسات الإنسانية.

(٢) مقالة بعنوان: «قضية كاشغري: في بلد المليون حقوقي!» نشرت بتاريخ ٢٢ فبراير، ٢٠١٢م، صحيفة المقال الإلكترونية.

(٣) في مقالة بعنوان: «حمزة كاشغري.. دروس الحرية» بتاريخ ٤ فبراير ٢٠١٣م، صحيفة المقال.

(٤) في مقالة بعنوان: «خرافة اسمها: حرية سب المقدسات» بتاريخ ١٧ فبراير ٢٠١٣م، صحيفة المقال.

(٥) صدر في ٩/٤/٢٠١٢م.

(٦) هذا شاهد من شواهد كثيرة أن الحرج المجتمعي هو ما يمنع العديد من الليبراليين السعوديين من الجهر بكل قناعاتهم الفكرية.

يمكننا إيجاز أبرز الأفكار التي طرحها هؤلاء ضمن دفاعاتهم عن تغريدات كاشغري في التالي:

الأولى: أن الحرية الفكرية مكفولة للجميع ولا يمكن إيقافها إلا عند تجاوز الشخص على حق الآخرين والتعدي على مشاعرهم ورموزهم التي يجلونها ويقدرونها بغض النظر عن أي منظومة دينية، ونظراً لأن ما كتبه حمزة كاشغري وفقاً لرأيهم لا يخرج عن كونه رأياً لم يتضمن سبًّا وشتماً للرسول عليه الصلاة والسلام فحرية الرأي مكفولة لحمزة ولا يجوز منعه أو محاسبته أو معاقبته.

يقول عبد الله الدحيلان: «عندما قرأت ما كتبه الصديق حمزة لم يرق لي، ورفضته، كحق طبيعي لي لا يجادلني فيه أحد. ولكني آمنت أن ما قام به يندرج تحت مبدأ حرية الرأي والتعبير».

وتقول إيمان القويفلي: «الحقيقة أن قضية حمزة كاشغري في البيئة السعودية الاجتماعية والقانونية، قضية ذات حدّ واحد، هو «حماية مشاعر الآخرين»».

الثانية: عاب هؤلاء على بعض التنويريين تفريقهم بين الحرية السياسية والحرية الفكرية، تقول القويفلي في لغة تقريعية لهؤلاء:

«هناك شريك آخر في صناعة هذا الموقف ويتحمّل المسؤولية عمّا يجري. كلّ من هلَّل للحرية والديمقراطية طوال العام الماضي لكنهُ لم يقِفْ من أجل الحرية الآن؛ كان شريكا بصمتهِ عن هذه المحرقة. ويتحمّل المسؤولية أيضا من يختلق تمييزات بين الحرية السياسية والحرية الفكرية».

ويقول بدر الإبراهيم:

«إن محاولة الفصل بين الحرية الفكرية والحرية السياسية عبر التركيز على الثانية وتجاهل الأولى يوقع البعض في إشكال على مستوى الخطاب المبشّر بالديمقراطية والحريات، فالحرية السياسية من وظائفها أن تكون ضمانة للحريات الفردية وحرية التعبير، ولا يمكن تخيل حالة ديمقراطية لا تؤكد على

الحريات والحقوق المدنية، وهنا لا بد من التأكيد على الحريات والحقوق المدنية كجزء لا يتجزأ من الخطاب الإصلاحي الديمقراطي، وأي حالة إصلاحية تدعو للديمقراطية وتتجاهل هذا الأمر لحسابات جماهيرية أو ما شابه تقع في تناقضٍ يصعب تبريره مع المبادئ التي تروج لها بما يؤثر على مصداقية خطابها. **لا ديمقراطية دون حرية تعبير واعتقاد، ولا إيمان دونها أيضاً**».

الثالثة: اتهام العلماء والمشايخ بالأغراض السياسية لأنهم دعوا لمحاسبة الشاب في تنقصه للنبي عليه الصلاة والسلام وترديد معزوفة الهولوكست العقدي ومحاكم التفتيش لمجرد دعوة الدعاة للنظر في إساءة شخص للنبي ﷺ عبر القنوات القضائية الرسمية، ومن استوعب حجم تشرب هذه الأطروحات بالعلمانية التي ترى عزل الوحي والشريعة عن الفضاء العام للمجتمع فلا يستغرب أن يعتبر كل من يدعو لمحاسبة شخص وفقاً لمرجعية الوحي أن يعتبره صاحب غرض سياسي لأنه لا يتصور مساحة ونفوذ للدين إلا في حياة الفرد الشخصية ومتى ما أصبح للدين سلطانه على المجتمع فإنه سيبادر لاتهام من يبادر بالدعوة لذلك بالغرض السياسي، هذا في حالة افتراضنا للنزاهة العلمية لأصحاب هذه الأطروحات مع أن مفرداتهم القاسية في حق مخالفيهم لا تدل على ذلك مع الأسف.

معارضات الدفاع المضطرب عن تغريدات حمزة كاشغري:

استخدمت فئة من المثقفين والكُتّاب مخارج مختلفة في نفي كون ما كتبه حمزة كاشغري سبًّا للنبي ﷺ على النحو التالي:

المخرج التأويلي:

في التفريق بين السب وإساءة التعبير، وأن ما قاله حمزة كاشغري لا يدخل في سب النبي ﷺ وإنما هي إساءة تستدعي الاعتذار والاستغفار وإن لم يتراجع يؤدب!

يقول أحدهم: «ما كتبه حمزة لا يدخل في السب الصريح. بعضه كلام لا يليق وبعضه ظاهره عدم الإيمان».

وأجاب د. سلطان العميري عن هذا المخرج التأويلي فقال:

«الحكم بالكفر والقتل ليس خاصاً بالسب الصريح أو بالقذف كما صور بعض الباحثين، وإنما يشمل دائرة واسعة تستوعب كل من انتقص النبي ﷺ أو استخف به أو سبه أو دعا عليه أو قدح في عرضه أو غير ذلك مما يدخل في الانتقاص والاستخفاف بشخص النبي ﷺ ومنزلته.

فعن ابن أبي أويس قال: «سمعنا مالكا يقول: من سب النبي ﷺ أو شتمه أو عابه أو تنقصه قتل مسلماً كان أو كافراً ولا يستتاب»، فتلاحظ أن مالكاً هنا لم يقصر الحكم على السب الصريح فقط.

وقال أحمد ـ كما روى حنبل عنه ـ: «كل من شتم النبي أو تنقصه مسلماً كان أو كافراً فعليه القتل».

وقال القاضي عياض في نص مفصل: «جميع من سب النبي ﷺ أو عابه أو ألحق به نقصاً في نفسه أو نسبه أو دينه أو خصلة من خصاله أو عرض به أو شبهه بشيء على طريق السب له أو الإزراء عليه أو التصغير لشأنه أو الغض منه والعيب له، فهو ساب له، والحكم فيه حكم الساب يقتل كما نبينه، ولا نستثني فصلا من فصول هذا الباب على هذا المقصد، ولا يمتري فيه تصريحاً كان أو تلويحاً، وكذلك من لعنه أو دعا عليه أو تمنى مضرة له أو نسب إليه ما لا يليق بمنصبه على طريق الذم أو عبث في جهته العزيزة بسخف من الكلام وهجر ومنكر من القول وزور أو عيره بشيء مما جرى من البلاء والمحنة عليه أو غمصه ببعض العوارض البشرية الجائزة والمعهودة لديه، وهذا كله إجماع من العلماء وأئمة الفتوى من لدن الصحابة رضوان الله عليهم إلى هلمّ جرًّا».

وقد لا يوافق القاضي على الإجماع في كل التفاصيل التي ذكرها، ولكن كلامه يدل في مجمله على حكم التكفير والقتل لمن تعرض لجناب الرسول ﷺ، وأنه ليس منحصراً في السب الصريح، وإنما هو شامل لكل ما يظهر فيه الانتقاض والازدراء والاستخفاف بالنبي ﷺ، سواء كان بالسب الصريح أو بغيره.

والشيء الجديد الذي حدث مع حادثة انتقاص النبي ﷺ أن بعض

الباحثين حاول أن يصور بأن العقوبة لا تنزل إلا على السب الصريح فقط، وفي تصوري أن هذا الرأي ليس صحيحاً ولا يستقيم مع ما يذكره العلماء في تقريراتهم.

وقد بيَّن السبكي الضابط المعتبر في تحديد السب من غيره فأرجعه إلى العرف حيث يقول: «والمرجع فيما يسمى سبا وما لا يسمى سباً إلى العرف»، وهذه النتيجة هي التي توصل إليها ابن تيمية أيضاً.

والنتيجة المهمة في حقيقة السب أنه ليس له ألفاظ مخصوصة وإنما يرجع في غالب صوره إلى ما يعده عقلاء الناس في أعرافهم سباً، وهذا الحال يختلف باختلاف الأزمان والأماكن والأشخاص»[١].

المخرج التربوي:

يقول أصحابه: إن واجبنا كمثقفين وعلماء ومجتمع أن نلتفت لهذا الشاب ونحاوره ونزيل ما لديه من شبهات بدلاً من الاحتساب عليه والدعوة لمحاكمته، والحقيقة أنه بعد وقوع المسلم في الجريمة لا بد من محاسبته قانوناً وهذا لا يمنع من الحوار معه ومعالجته فكريًّا وتربويًّا وأما الاكتفاء بالعلاج الفكري والتربوي فغير ممكن لأن ثمة جريمة عظيمة وقعت، ولا بد من محاسبة مرتكبها، والمحاسبة القانونية لا تقتضي تمني إنزال حكم معين فيه بل المقصد الشرعي أن يوجد الرادع القانوني أمام المجتمع تجاه مس جناب نبينا صلوات ربي وسلامه عليه، وأن ينال الفاعل جزاءه في محاكمة شرعية عادلة.

ماذا لو قام شخص بقتل أمه أو أخيه أو أبيه، هل يسوغ أن يقال: ينبغي ألا نحاكمه بل نكتفي بالجلوس معه لنتأكد ربما ثمة إشكالات وخلافات دفعته لهذه الجريمة فلنعالجه نفسيًّا وتربويًّا وليمضِ بعد ذلك في سبيله!!

هذا لا يقبله أحد، ماذا لو علم المسلم أن قتل الأم أو الأخ أو الأب

---

(١) مرجع سابق.

مع فظاعته وبشاعته أقل جرماً من جريمة الإساءة لمقام سيد الخلق صلى الله عليه وآله وسلم.

المخرج التهميشي:

يقول أصحابه: إن ما كتبه الشاب في حق النبي ﷺ عمل مرفوض ومستهجن ويدل على ارتباك وأزمة نفسية لدى كاتبه، وأنه ينبغي قبول اعتذار الشاب وإنهاء الموضوع لأن انشغال المجتمع بهذه القضية مفيد لاستبداد الذين يريدون إلهاء المجتمع بهذا الضجيج التافه ليبقى حالنا على ما هو عليه!!

الطريف أن أصحاب المخرج التهميشي عندما ينشغل المجتمع بمتابعة مباراة رياضية أو حفل فني أو مسلسل هابط أو برنامج تافه لا يقولون إن هذه البرامج الترفيهية أو الهابطة تشغل المجتمع عن الإصلاح السياسي!!!

لا تحضر الغيرة على حفظ وقت المجتمع وادّخار جهده للإصلاح السياسي إلا عندما يتحدث العلماء في قضايا الاحتساب الأخلاقي والفكري!!

حادثة الإساءة والدرس الكبير

لو قيل للكثير من المثقفين والباحثين والمشايخ هل كان يتوقع أن يوجد في الفئة المتعلمة والمثقفة في السعودية من يعلن بكل وضوح دفاعه عن شخص أساء لمقام النبي عليه الصلاة والسلام لاعتبر هذا مبالغة أو توهماً!!

لا أريد من كلامي هذا أن استعدي على أي فئة بقدر ما أريد أن نتبصر حقيقة واقع النخب الفكرية في السعودية وأن لدى بعضها نفس البضاعة الفكرية الليبرالية الموجودة في الشرق والغرب بحيث وجد هؤلاء من القناعة والإقدام ما جعلهم يصدرون بياناً ومقالات يعتبرون فيها ما كتبه ذلك الشاب في حق النبي ﷺ من صميم الحرية الفكرية التي يجب على الدولة رعايتها وحمايتها والأخذ على من يجرّم قائلها.

من الواضح أن هذه الآراء الصادمة في الحرية الفكرية لا يمكن اختزال المخالفين لها في حيِّز السلفية النجدية الوهابية ولا في دائرة مذهب الحنابلة ولا في خطاب الصحوة المتشدد[1]!!

إنها آراء مخالفة لأصول الإسلام ومحكمات الشريعة وهذا يطلعنا ويوقفنا على نتائج مهمة:

١ ـ أن لدينا فئة مثقفة تتبنى الأفكار الليبرالية وفقاً للمنظومة الغربية الفلسفية كما جاءت عند منظريها وفلاسفتها، وليس بصحيح البتة اختزال

(١) استخدمت نفس العبارات التي يطلقها بعض الناقدين في معالجة السجالات الفكرية المحلية.

الليبرالية السعودية في اختيارات فقهية في قيادة المرأة أو كشف الوجه أو غيرها من المساحات التي تتقاطع فيها الأجندة الليبرالية مع أقوال فقهية.

٢ ـ أن لدينا فئة من الفضلاء من الدعاة وطلبة العلم لديهم أطروحات نقدية للخطاب السلفي ولكن غلبة بضاعتهم النقدية في مناخ السجال والصراع الفكري جعل من جهدهم النقدي «ذخيرة مجّانية» للاتجاه الليبرالي، وفي غمرة اندفاع هؤلاء للحديث عن أهمية ترتيب الأولويات والتوازن في التصدي للمسائل الخلافية ينسى هؤلاء أنفسهم فيستهلكون عامة جهودهم العلمية والبحثية في نقد خطاب سلفي يتفق معهم في المرجعية مع غياب شبه تام عن نقد خطاب ليبرالي يختلف معهم في قضايا مرجعية وهوياتية.

٣ ـ أن ما يردده بعض المثقفين من كون الليبرالية السعودية لو كانت في مصر أو تركيا لكانت إسلامية غير صحيح؛ لأننا نرى نفس هذه الليبرالية المحلية تقف إعلاميًّا وفكريًّا مع عتاة العلمانيين في البلاد العربية والإسلامية وهذا يدل على أن التعاطي الليبرالي المحلي مع الآراء الفقهية والوجوه المشيخية التي تصفها بالاعتدال هو تعاطي براجماتي ذرائعي مرهون بالاحتياج المرحلي فحسب، فبعض هؤلاء يحلو له لبس جبة الشيخ محمد الغزالي في الرياض وبذلة فرج فودة في القاهرة مما يدل على أن النطاق الجغرافي والظرف المجتمعي والسقف المتاح هو الذي يحدد حيز المساحة الفكرية المكشوفة من الخطاب الليبرالي الإعلامي.

ثالثاً

ملتقى النهضة الشبابي

(رؤيتي الأولية لملتقى النهضة أنه يقرب الإسلاميين من الليبرالية أكثر من العكس).

الشيخ الدكتور محمد العوضي

ثالثاً
ملتقى النهضة الشبابي

ملتقى النهضة الشبابي نشاط شبابي خليجي فكري سنوي أقيمت دورته الأولى عام ٢٠١٠م في البحرين والثانية في ٢٠١١م في قطر وأحدثت الدورة الثالثة التي كان من المفترض أن تقام في ٢٠١٣م في الكويت جدلاً انتهى إلى إلغائها قبل يوم واحد، مدير الملتقى د. مصطفى الحسن، والمشرف العام فضيلة الشيخ د. سلمان العودة.

أقيمت الدورة الأولى في المنامة في البحرين بين ١٦ و١٩ أبريل ٢٠١٠م تحت شعار «التغيير. . . آفاق ومفاهيم» بمشاركة عدد من المفكرين منهم سلمان العودة ومحمد حامد الأحمري ومصطفى الحسن ونواف القديمي وجاسم سلطان.

كما أقيمت الدورة الثانية في الدوحة في قطر بين ٨ و١٢ أبريل ٢٠١١م تحت شعار «القوة الرافعة للأفكار» بمشاركة الرئيس السابق لحزب العدالة والتنمية المغربي سعد الدين العثماني ومحمد الشنقيطي ووائل عادل وعزمي بشارة وعلي الظفيري وعمار خالد ومصطفى الحسن وساجد العبدلي وجاسم سلطان.

مؤتمر النهضة الثالث.. بداية الحدث:

كان من المقرر أن تقام الدورة الثالثة من الملتقى في الكويت بين ٢٣ و٢٦ مارس ٢٠١٢م تحت شعار «المجتمع المدني... الوسيلة والغاية»، وكان الضيوف المقرر حضورهم هم: مسفر القحطاني وشفيق الغبرا وتوفيق السيف وخالد الدخيل وعبد الله المالكي وهالة الدوسري وغانم النجار وفهد المطيري.

يقول د. مصطفى الحسن[١]: «نعتقد أن الشباب الخليجي بدأ يصنع مرحلة جديدة في صناعة الوعي، وتجاوز التصنيفات القديمة، وأذاب الجدران الوهمية بين التيارات، وهو جيل يملك القدرة على نقد الأفكار، والتعامل معها بمسؤولية».

ويقول: «نحن لا نعد استضافة محاضرين شيعة في الملتقى تهمة يجب الدفاع عنها، بل على من يعدها تهمة أن يدافع عن نفسه من تهمة العنصرية والطائفية، إننا نتحدث عن وطن واحد وهذا الوطن له أطيافه المتعددة التي لا يمكن تجاهلها، خصوصا أن موضوع الملتقى الثالث هو المجتمع المدني ولا يمكن أن تستأثر فئة أو تيار أو طائفة معينة بالحديث والتنظير له»[٢].

بدأت الأجواء في التصاعد بعد إعلان هوية الضيوف والأوراق المقدمة فيه فقد انتقد النائب في مجلس الأمة الكويتي الشيخ محمد هايف الملتقى.

وبدأت نبرة انتقاد المؤتمر تعلو من العلماء والدعاة في السعودية وبلغ الأمر ذروته عندما صدر بيان من ٣٦ عالماً وداعية في نقد الملتقى واستنكاره، ومن ضمن الموقعين عليه:

(الشيخ عبد الرحمٰن البراك، د. ناصر العمر، د. عبد العزيز العبد اللطيف، د. وليد الرشودي، د. بندر الشويقي).

ارتكز البيان في استنكاره لعقد المؤتمر على أربعة محاور:

---

(١) في حوار مع موقع المقال بتاريخ ٢٠ مارس، ٢٠١٢م.

(٢) بعد إلغاء المؤتمر في برنامج لقاء الجمعة مع أ. عبد الله المديفر دافع د. الحسن عن عدم دعوته للتيار السلفي بأن من حقه أن يدعو من يشاء وأنه غير ملزم بدعوة كل الأطياف.

المحور الأول: الاتجاه الفكري لمدير الملتقى د. مصطفى الحسن:

حيث وصفه البيان بأن لديه توجهات مناوئة للشريعة مستشهداً بمقال له يثني فيه على مفهوم العلمانية الجزئية، واستنكر ما وصفه حرصه الشديد على اختلاط الشباب بالفتيات حيث يقول عن نفسه في مقال عن ملتقى النهضة: «كنتُ حريصاً أن يكون الرجال والنساء في مكان واحد، لتظهر الندية، وتغيب جميع الفوارق التي يُتعذّر بها».

المحور الثاني: ضيوف الملتقى:

فقد استنكر البيان استضافة مفكرين وباحثين محسوبين على اتجاهات طائفية شيعية كالدكتور توفيق السيف ووليد سليس، بالإضافة لشخصيات علمانية كالدكتور شفيق الغبرا ود. خالد الدخيل وهالة الدوسري، واستشهد البيان بمقاطع من مقالات وبرامج سابقة للضيوف للتدليل على توجهاتهم الفكرية.

المحور الثالث: عناوين الأوراق:

حيث وصفها البيان بأنه يتضح فيها الأبعاد العلمانية، والتأويل للشريعة وأحكامها، ومن ذلك ورقة «مقاربات المجتمع المدني والديني»، وهذا يبين أن مقصود الملتقى من «المجتمع المدني» هو المجتمع العلماني المنابذ للشريعة، وأيضا ورقة «سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة»، وورقة «تمكين المرأة في المجتمعات الخليجية»، والتمكين في هذا السياق مفهوم غربي علماني.

المحور الرابع: الشريحة المستهدفة:

حيث قام الملتقى باستضافة هذه الشخصيات للتحدث بين يدي فئة من الشباب والفتيات الخليجيين وغالبهم من السعوديين.

بعد استنكار التيار السلفي العام دخل على خط السجال «غلاة الطاعة» أو من يطلق عليهم في أدبيات الصحوة «بالجامية»[1] وقد جاء خطابهم

---

(١) يذكر د. مشاري النعيم بأن الخطاب الفكري للجامية يبدو للوهلة الأولى عازفاً عن السياسة إلا أنه =

الإنكاري مشوباً بنكهة أمنيّة فاقعة!! وقد كشف هجومه على الشيخ سلمان العودة وبدأ يتحدث على أن المؤتمر تقف خلفه دولة قطر وجماعة الإخوان المسلمين وهو عبارة عن حلف ليبرالي إخواني شيعي يسعى لتعليم الشباب الخليجي والسعودي مفاهيم الديمقراطية والحرية وتدريبهم على المظاهرات والاعتصامات تمهيداً لإشعال فتيل الثورات كما حدث في بلدان الربيع العربي في تونس ومصر، والملتقى يعتبر فرعاً لما يُعرف بأكاديمية التغيير التي تدرب الشباب العربي على المظاهرات والثورات(١).

في ٢٢ مارس وقبل يوم واحد من إقامة الملتقى أبلغت وزارة الداخلية الكويتية منظمي الملتقى بسحب ترخيصه «بناء على تعليمات أمنية» فانتقدت الجمعية الكويتية لحقوق الإنسان قرار الداخلية والهجمة ضد الملتقى. وفي محاولة لتلافي خسائر الإلغاء قررت جمعية الخريجين تحدي المنع باستضافة الضيوف الذين حضروا للكويت في نشاط تحت مسمى ملتقى المجتمع المدني مع غياب غالبية الضيوف من خارج الكويت بعد قرار الإلغاء، وأعلن طارق السويدان في وقفة تضامنية أنه سيشارك فيه بكلمة عن الحريات حيث أنه لم يكن ضمن المتحدثين الأصليين في ملتقى النهضة.

قراءة في تداعيات ملتقى النهضة:

لا شك أن الضجة الإعلامية والفكرية التي حظي بها المؤتمر كانت مفاجئة وغير متوقعة لمنظميه ومشرفيه فضلاً عن غيرهم وهذا واضح من خلال الارتباك الذي اكتنف ردود الأفعال مع تصاعد نبرة النقد والاستنكار من قبل عامة الإسلاميين، وكان بالإمكان أن يمر تنظيم المؤتمر دون أن يشعر به المجتمع كغيره من الملتقيات والمؤتمرات الشبابية لولا أن بعض الظروف المصاحبة لإقامته دفعت بهذا المؤتمر الشبابي لواجهة الأحداث.

= في الحقيقة ليس كذلك. انظر: اتجاهات النخب السعودية، ص(٩٠)، الانتشار العربي، بيروت، ط. الأولى، ٢٠١٢م.

(١) لقاء للشيخ حمد العتيق في قناة الوطن الكويتية حول ملتقى النهضة.

إن تشابك الأصوات السلفية والجامية والتنويرية أحدث إرباكاً وارتباكاً لدى الشباب السعودي وسائر شرائح المجتمع الذين يتابعون المشهد لا سيما وأن وجود شخصية كبيرة كالشيخ د. سلمان العودة مشرفاً عاماً جعل القضية تأخذ أبعاداً أكبر وأوسع.

في تصوري أن ثمة فضاءات ثلاثة يمكن من خلالها تفكيك مشهد ملتقى النهضة وفهم حقيقة ما جرى:

١ ـ الفضاء الفكري:

من أكبر المستجدات الفكرية في السعودية بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١م بروز مجموعة شبابية كانت محسوبة على التيارات الإسلامية أطلق عليها «المجموعة التنويرية» أو التيار التنويري، وأفراد هذا التيار ليس بينهم توافق فكري كبير إلا في مجال محاولة تطويع وتأويل الأحكام الشرعية بما يتناسب مع القيم الغربية الحديثة، وهذا المجال يتفاوتون فيه تفاوتاً كبيراً في مقدار التلبس به ولكن هذا الأمر خلق قدراً من الانسجام المرحلي بينهم، هذا على مستوى الأفكار، وأما على مستوى الكتابة والإعلام فالجهد الأكبر من نتاجهم كان موجهاً بالدرجة إلى عامة الإسلاميين لا سيما السلفيين ومحاولة جعلهم أصحاب المسؤولية الكبرى عن حالة التخلف والفساد الموجود في المجتمع.

هذا الزخم الشبابي التنويري بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١م حدثت بين أفراده انقسامات وانشطارات والتحقت طائفة منهم بالقاطرة النيو ليبرالية منضمين لما أطلق عليه بعد الاحتلال الأمريكي للعراق بإعلام المارينز الأمريكي.

بقية الشباب التنويريين ظلوا داخل الحالة الإسلامية واتسم حراكهم باستهداف السلفية نقداً تارة وهجوماً تارة أخرى ووصل الأمر لتحميل المدرسة السلفية المسؤولية العلمية والأخلاقية عن حالة العنف التي قادها تنظيم القاعدة في ٢٠٠٣م في وقت كانت المؤسسات الدينية الرسمية والخاصة في السعودية تتعرض لأقسى محنة لها في التاريخ السعودي الحديث.

وأضافوا لذلك رفعهم عين الشعارات الليبرالية التي تركز حديثها في تلك

الحقبة عن مفاهيم واسعة من جنس قبول الآخر، ورفض الوصاية والإقصاء، إلى سائر تلك المفردات مبهمة الدلالة.

نخلص من هذا كله للقول بأن ثمة بعداً فكريًا قويًا خلف هذا السجال فالمدرسة السلفية في السعودية كانت تلاحظ منذ سنوات تسلل تيار فكري تنويري داخل السعودية يسعى في توطين العديد من المفاهيم الغربية داخل الحالة الإسلامية بتأويلات دينية مستحدثة، والملتقى وإن أقيم خارج السعودية لعوائق تنظيمية إلا أن طبيعة الشخصيات القائمة عليه والشريحة المستهدفة بالحضور من الشباب والفتيات تدل دلالة واضحة على أنه مشروع استقطاب لشريحة شبابية سعودية على منهج فكري بعينه ويوجد عشرات المؤتمرات العلمانية والتنويرية تقام في الخليج ولم يعهد عن مشايخ السعودية إصدار بيانات في شأنها والدعوة لإلغائها، كما أن البعد المحلي السعودي يمكن استنتاجه بسهولة عند مشاهدة فعاليات مؤتمراته السابقة في البحرين وقطر وهي موجودة على اليوتيوب، أضف إلى ذلك خلو جدول المؤتمر من أي شخصية سلفية عزز من هذا الشعور وأن كل ما قاله القائمون على المؤتمر من أن هدف دعوة شخصيات شيعية وعلمانية هو تعزيز ثقافة الحوار والتعايش بين الأطياف غير دقيق، إذ كيف يمكن الوثوق بدعوى فكرية للتعايش والحوار يُستبعد فيها أكبر مكون من مكونات المجتمع السعودي، وهذا الملحظ انتقدته شخصيات غير محسوبة على السلفية في السعودية وهي أقرب فكريًا لمنظمي المؤتمر وهو الأستاذ مهنا الحبيل الذي سنعرض لاحقاً لأطروحاته النقدية للمؤتمر.

نخلص من هذا كله لنقول إن هذا البعد الفكري كان المحرك الرئيس لموقف التيار السلفي العام واستنكاره للملتقى وفعالياته.

٢ ـ الفضاء السياسي:

هذا الفضاء كان غائباً في ظاهر المشهد ولكنه كان فاعلاً ومؤثراً تأثيراً بالغاً في الحدث بل يمكنني القول: إن إلغاء الملتقى تم عبر هذا الفضاء وتفاعلاته الخليجية بين السعودية والكويت، واستيعاب هذا البعد يحتاج لبعض

الإسهاب ولكن من الضروري إيراده إذ دونه لا يمكن فهم النهاية الدراماتيكية للملتقى.

إحدى أهم السمات الفكرية للطليعة الشبابية التي تصدرت واجهة الثورات العربية في تونس ومصر هو تبنيها لقيم الديمقراطية الغربية وهذا ظهر جليًا في الثورتين التونسية والمصرية، وحظيت هذه الفئة الشبابية بترحيب غربي رسمي وإعلامي كبير وهذا الموقف الغربي له أسبابه المختلفة في تبني أو تشجيع مجاميع شبابية ذات أجندة فكرية تتوافق مع قيم الديمقراطية الغربية كما أنها تفتقد للتجذر الشعبي الذي يمكنها من قيادة الثورات العربية لبر الأمان[1].

هذه الطليعة الشبابية ذات خلفيات فكرية مختلفة.. وإن غلب على أفرادها الصبغة الليبرالية ولكنها مع اختلافها الفكري اجتمعت في أيقونة قيم الديمقراطية الغربية والدعوة للثورة على الاستبداد العربي، كانت هذه الطليعة الشبابية صادقة ومخلصة في تحرير أوطانها من نير الاستبداد وكان وجودها في صدارة المشهد الثوري أحد أهم أسباب التقبل الغربي المبدئي للثورات ورفع الغطاء عن النظام المصري الحليف للغرب.

لا أريد هنا الخوض في تفاصيل هذه القضية الشائكة والمعقدة وقد عرضت لها بالتفصيل في كتاب «عصر الإسلاميين الجدد» ولكن المقصود من إيرادها هنا القول بأن:

التجمعات الشبابية المستقلة عن النظم السياسية والتيارات والأحزاب

---

(١) يقول د. عزمي بشارة منتقداً رومانسية الشباب الثوري: «تجربة الثورات أثبتت أن التشبيك الأفقي لا ينتج قيادات وأنها لا تستطيع مواجهة كيان هرمي وهي الدولة إلا بكيان هرمي كالأحزاب أو الحركات، يجب أن يفهم الشباب أنه دون قبول لقيادات وتنظيم هرمي لا يمكن في النهاية أن يكون قادراً على تنظيم حالة جديدة.. فالتشبيك الأفقي مفيد للهبات والانتفاضات ولكنه غير مفيد لطرح البدائل، ففي الحالة المصرية ما كان نقطة قوة في الثورة وهو التشبيك الأفقي تحول لنقطة ضعف في العملية الانتقالية». انظر: لقاء خاص مع عزمي بشارة على قناة (العربي) بتاريخ ٢٠/ ١١/ ٢٠١٥م.

قلتُ: ظهر لنا من كلام الدكتور عزمي بشارة أن دور الشباب الثوري عبر الإنترنت قد يخلق حالة هبات وانتفاضات ويدخل البلد في حالة الفوضى دون قيادتها لمرحلة جديدة، ولذلك فدراسة دور الشباب الذي وظف التقنية في تفجير الثورات من أهم مفاتيح فهم أسباب اندلاع الثورات ثم قدرتها على إسقاط النظم السياسية.

التي تركز في خطابها على قيم الديمقراطية والحرية كانت تثير قلقاً كبيراً لدى أي نظام عربي لم يصله قطار الثورات ويزداد القلق عند وجود أدنى صلة مع محسوبين على الحالة الإسلامية لهم علاقة أو تواصل مع مؤسسات أو شخصيات في دولة قطر التي كانت منبع الزخم الإعلامي للثورات العربية، عندما ندرك أن توقيت إقامة الملتقى كان في ذروة الانتشاء بالربيع العربي مع تركيبة ضيوفه المختلفة التي تلتقي في أيقونة قيم الديمقراطية الغربية يمكننا فهم سر الهجمة الجامية الشرسة التي وصلت لاتهامات خطيرة كما يمكننا فهم تصريح الجهات الكويتية الرسمية التي بررت قرارها إلغاء المؤتمر بوجود تعليمات أمنية.

لعل من نافلة القول بأن ما راج عبر خطاب أدعياء السلفية من اتهامات تجاه الملتقى عار عن الصحة فهو ملتقى فكري معلن ومصرح له رسميًّا ولكننا نذكر هذا البعد في تفسير تلك التداعيات التي لم يجد لها الكثيرون تفسيراً وهذه الحيرة تتسع دائرتها مع كل حالة تشتبك فيه العوامل الفكرية والاجتماعية بالعوامل السياسية في العالم العربي.

٣ ـ الفضاء السجالي:

مع ضجيج سجالات مؤيدي ملتقى النهضة ومعارضيه وحالة الاصطفاف الحاد الذي أعقبه غابت معالم الخلاف الحقيقي بين الرؤيتين إذ حرص كل طرف على حشد كل ما يعزز موقفه دون مراجعة ذاتية.

بخلاف ما روجه المؤيدون للمؤتمر فلا يمكن فهم الموقف الناقد للملتقى بالغرض السياسي أو الحركي فمن الواضح أن الملتقى أثار انتقاد شخصيات مختلفة ومن ضمنها شخصيات غير محسوبة على السلفية في السعودية ومن هؤلاء الأستاذ مهنا الحبيل فقد انتقد الحبيل ضعف حضور دعاة من سماهم دعاة التأصيل الإسلامي النهضوي مع تزايد حضور ما سماها بمدرسة الحداثيين الشيعة، التي عُرفت بنقد الحالة السنية مع تقصيرها البالغ في دعم فكر الإصلاح الشيعي وانسحابها كليًّا من نقد التطرف الشيعي، قال:

فهو يُثير البعض ويسجل لديه إشكالات، وهنا نقطة نظام مهمة جداً في هذا السياق.

يقول أ. مهنا:

«المشكلة أنّ هذا التيار الممارس لعنف فكري نقدي ونقضي للتوجهات الإسلامية السنية من منظور مدني، ليس له أي مشاركة مهمة ذات بعد منهجي في دعم مدرسة الاعتدال الشيعي ضد التطرف الطائفي في الطائفة، وإعلان العلماء الإصلاحيين الشيعة بطلان المظلومية المنسوبة إلى الصدر الأول ودورها التاريخي في التأجيج والشحن، وليس للتيار أي مشاركة في نقد قضايا الخرافة التي تمكنت من العودة من التراث إلى حديث الوعاظ المعاصر في بعض المنابر الشيعية»، كما انتقد الحبيل غياب ما سماه دعاة «الاعتدال السلفي» الذي يعبر عن شريحة مهمة في المجتمع.

كما انتقد الحبيل مدير الملتقى عندما ذكر بأن د. سلمان العودة كان إشرافه رمزيًا على الملتقى ولكنه لم يتراجع عن إشرافه من الناحية الأخلاقية حيث قال: «لقد كان على الملتقى أن يُقدّر هذا الموقف ابتداءً، ويحرص بأن يكون الملتقى متوازناً على السير المنهجي ذاته لأصول النهضة الإسلامية وتياراتها الرئيسة، ما دام الشيخ لا يزال مشرفاً في الإعلان، أو يُعقد خارج هذه المظلة»[١].

كما انتقد الشيخ الدكتور محمد العوضي على صفحته بتويتر ملتقى النهضة فقال: «رؤيتي الأولية لملتقى النهضة أنه يقرب الإسلاميين من الليبرالية أكثر من العكس».

من جهة أخرى كتب أحمد القايدي مقالة[٢] أسهب فيها بشرح مبررات الموقف السلفي العام الناقد للملتقى فقد أكد على أنه ليس ثمة مسلم يجادل في أهمية النهضة ووجوب انتشال العالم الإسلامي من وهدة التخلف ولكنه

---

(١) مُلتقى النهضة... أسئلة التصحيح، مهنا الحبيل، صحيفة الحياة، ١٩ أبريل، ٢٠١٢م.

(٢) العلمانية في عمامة الفقيه، أحمد القايدي، الاثنين، ٠٣ جمادى الأول، ١٤٣٣هـ.

يقول: إن مشكلة المعترضين مع الملتقى بأنه يقدم المشروع العلماني بغطاء إسلامي كطريق للنهضة وبأنه يقدم ذلك للجيل الجديد من الشباب على أن هذا هو الفكر الإسلامي الأصيل، واستشهد القايدي بمقولات ومنقولات لبعض ضيوف الملتقى يصرحون فيه بكل وضوح بأن طريق النهضة يمر عبر العلمانية، كما يرد على دفاع القائمين على الملتقى بأن الهدف منه إيجاد جو حواري بأن هذا غير صحيح لأربعة أسباب:

- لا يوجد هناك حوار حول القضايا المطروحة فالملقي يجلس على المنصة ويتحدث لمدة ساعة أو أقل ثم تطرح عليه أسئلة استرشادية - وليست نقدية أو حوارية - في مدة دقيقتين أو ثلاث ثم يجيب عنها الملقي ويختم اللقاء.

- الشباب المشارك لا ينظر إلى الشخصيات المشاركة كحالة قابلة للدرس أو النقد، وإنما يتعامل الشاب مع الجو العام في الملتقى على أنه حالة معرفية مفيدة وناجحة يستفاد منها وهذا ما أشير إليه في أهداف الملتقى حيث ذكر أن المحاضرين رواد في النهضة وأصحاب تجارب ناجحة.

- عندما يخرج أحد الشباب عن إطار توجهات الملتقى العامة لا يفتح له المجال للحوار والنقاش كما يقول المنظمون بل يمارس عليه ضغط حتى ينهي مداخلته، حصل هذا في الدورة الثانية في قطر مع فتاة بحرينية قدمت نقداً مؤدباً وغير مباشر لرؤية عزمي بشارة قاطعها مقدم الندوة بحجة الوقت.

- الحوار والنقاش يكون بين أشخاص يحملون رؤى مختلفة حول القضية محل الدرس، أما في الملتقى فلا يوجد هذا الخلاف على نطاق جذري وقد يوجد في التفصيلات أما العناوين العريضة في الحرية والمساواة والديمقراطية والمدنية فالكل متفق عليها.

في خاتمة هذا المبحث يظهر لي أن توصيف التيار السلفي العام لأهداف الملتقى الفكرية كانت دقيقة فجدول البرنامج والتحيز الفكري الذي طغى على هوية المؤتمر لم تجعل من الحديث عن الحوار والتعايش مقنعاً كما أخطأ القائمون على الملتقي بتجاهل الرد على الإشكالات التي أثارها السلفيون

واكتفوا بالحديث الفضفاض عن التشدد والإقصاء والاستعداء السياسي والمجتمعي، وهذا أضعف مصداقيته لدى الناس ولا أدل من ذلك أن الشيخ د. سلمان العودة الذي كان يشرف إشرافاً رمزيًّا على الملتقى لم يدافع بكلمة واحدة عن الملتقى عندما سُئل عنه بشكل مباشر[1]، ولكنه رفض الانسحاب كموقف أخلاقي فحسب.

من جهة أخرى؛ فقد أخطأ التيار السلفي العام بعدم حرصه عن التجافي عن الخطاب الجامي الذي كان مترعاً بالنميمة السياسية والاستعداء الرخيص وهذا شوَّه موقفه الرسالي والفكري من الملتقى لدى البعض، وكان من المفترض أن يكون ثمة وضوح في التجافي عن هذا الخطاب الموغل في التأليب والاستعداء.

ثمة مسألة أخيرة أكثر تعقيداً وتشابكاً لا يتحمّلها حدود البحث هنا وهو مدى نجاعة هذه المنهجية في تحقيق المناعة الفكرية للمجتمع لا سيما في ظل هذا المناخ المفتوح، وموازنة المصالح والمفاسد في ضوء المتغيرات الحديثة للإعلام الفضائي والشبكي.

---

(١) في برنامج لقاء الجمعة على قناة روتانا خليجية مع عبد الله المديفر على هذا الرابط:

https://www.youtube.com/watch?v=hBHz_hvbXmk

المبحث الثاني

سجالات الشريعة والديمقراطية

أولاً: الديمقراطية والوثنية.

ثانياً: مفهوم السيادة بين الشريعة والأمة.

أولاً

الديمقراطية والوثنية

(لا ريب أن الأصل في هذه القضية ألا يشارك المسلم إلا في حكم يستطيع فيه أن ينفذ شرع الله فيما يوكل إليه من مهام الولاية أو الوزارة، وألا يخالف أمر الله ورسوله).

د. يوسف القرضاوي

أولاً
الديمقراطية والوثنية

بدأ هذا السجال بعد مقال بعنوان «انتصار الديمقراطية على الوثنية في الانتخابات الأمريكية»(١) الذي كتبه د. محمد الأحمري في أعقاب فوز الرئيس الأمريكي باراك أوباما في انتخابات الرئاسة الأمريكية وهي سابقة في التاريخ الأمريكي حيث فاز رئيس أسود بالرئاسة.

أهم ما تضمنه مقال د. الأحمري من أفكار هي:

١ ـ الثناء على التجربة الديمقراطية التي مكّنت الناس من اختيار من يحكمهم ولم تجعل الرئاسة والقيادة امتيازاً منوطة بسيادة جنس أو بلد أو عرق أو قبيلة أو منطقة، وأن الإنسان الأمريكي ترفع عن هذا اللون من الوثنية البغيضة.

٢ ـ نقد الشرعيين أو أستاذ العقيدة الذي ينكر نماذج من الوثنيات التي تتعلق بعبادة الناس للحجر والشجر ولا يدرج الاستبداد السياسي ضمن هذه الأنماط من الوثنية.

٣ ـ أن المثال الأعلى للحكم هو النظام الديمقراطي وأن ما عداه من أنظمة لا تستحق أن تُذكر وأن من حظ هذا العالم أن الحرية قيمة راسخة في الحكومة الأعلى علينا.

---

(١) نشر في مجلة العصر الإلكترونية بتاريخ ١٠/١١/٢٠٠٨م.

٤ ـ يصف د. الأحمري الناقدين للديمقراطية بقوله: «ولم يزل منا سخفاء وضعفاء وجهلة وملبّس عليهم، وأهل شهادات من الأميين يرون في الحرية والديمقراطية كلمات غريبة وكريهة، وأفكاراً غير مفهومة، أو عليها تحفظات وحُجُب ينسجونها من جهلهم لا نهاية لها، أو يرون فيها عزة لا تنال، فيستعيضون عن العزة والحرية والمسؤولية برغد العبودية».

٥ ـ الثناء على تجربة الخلفاء الراشدين التي جعلت من الاختيار العام ركيزة في نظامها وأن التغلب والتوريث الذي أعقبه دفع ببعض المسلمين لتشريعها ثم يشير د. الأحمري بأن أحد أسباب تفوق ٣ ملايين يهودي على ٣٠٠ مليون عربي هو تمتعها بالديمقراطية.

الطرف المقابل كان الشيخ **د. بندر الشويقي** الذي رد على مقال د. الأحمري بمقالة بعنوان «**لا لأوثان البشر، ولا لأوثان أفكارهم**»، بدأ الشويقي مقالته بأن الأفكار عندما تنجح يكون لها وهجها وسطوتها على عقول الناس وعندما تتراجع يبدأ الناس في نقدها وضرب مثالاً على ذلك بالانبهار الذي عاشه العالم بفكرة النظام الاقتصادي الحر واقتصاد السوق الذي بدأ بريقها يتراجع بشكل كبير بعد الأزمة المالية الخانقة التي يعيشها النظام الرأسمالي في الغرب، ثم بدأ د. الشويقي في التعقيب على مقال د. الأحمري وفقاً للتالي:

١ ـ «الديمقراطية» منتَج بشريٌّ، وبالتالي لا يمكن أن تخلوَ من عيوبٍ وخللٍ، ومن الطبيعيِّ أن تتباينَ الآراء في حجْم هذه العيوب وخطورتِها، حسب الزَّاوية التي ينظر منها النَّاقد.

٢ ـ نقد الشويقي القسمة الثنائية الحادة التي طرحها الأحمري في موقف الناس من الديمقراطية فقال: نقاد الديمقراطية أنواع: أسوأهم أولئك الذين ذكرهم الأحمري في مقاله هم الذين يسبحون بحمد الحاكم ويرفضون المطالبة بأيِّ نظامٍ يحدُّ من سلطته المطلقة، وأحسنهم حالاً: من يرفُض الديمقراطية من منطلقٍ شرعيٍّ، باعتبارها نظاماً لا يتَّفقُ ومنهج الحكم في شريعةِ الإسلام، لكنَّهم مع ذلك يؤمنون بضرورة الأخذ على يد الظَّالم، حاكماً كان أو

محكوماً، ويؤكّدون على ضرورةِ أمرِه بالمعروف ونَهْيِه عن المنكر، سواءٌ تعلّق هذا المنكر بالسياسة أم بِسواها. فالشويقي يرى أنه لا يمكن اختزال نقّاد الديمقراطية في هذا النموذج البشع الذي ذكره الأحمري حيث يوجد نماذج أخرى مختلفة في منطلقاتها وممارساتها: فمنهم العالم نظيف القلب واليد الذي يجتهد في الإنكار وقد يناله أذى في سبيل ذلك ومنهم المصلح اليائس من الإصلاح السياسي الذي انصرف للمجتمع في التعليم والتربية ومنهم أصناف أخرى مختلفة في دوافعها واهتماماتها، فالقسمة الثنائية التي طرحها د. الأحمري قسمة غير علمية ولا موضوعية.

٣ ـ استدل الشويقي بنماذج فكرية خارج الوسط الإسلامي معروفه بنضالها السياسي والفكري ضد الاستبداد ولكنها انتقدت النظام الديمقراطي ومن هؤلاء د. علي شريعتي الذي وصف النظام الديمقراطي بأنه: «نظامٌ هزيلٌ وخطير»، وكان يقول: «إنَّ من السَّطحية بمكانٍ أن نفترض أنَّ السوادَ العام من الجماهيرِ، الذي يُشكل أكثريَّةَ الأصواتِ ينتخبون مرشحيهم على أساس دراسةٍ دقيقة لشخصية المرشَّحين».

٣ ـ يرى الشويقي أن الديمقراطية وإن رفعت شعار حكم الأغلبية إلا أنها في حقيقتها حكم أقلية تمتلك المال والإعلام الذي يمكنها من التلاعب بعقول الناس وتوجيه خياراتهم ويؤكد أن النهج الميكافيلي هو الطريق الوحيد الموصل للكرسي في النظم الديمقراطية في الانتِخابات الأخيرة، فحين احتدم الصراعُ بين «أوباما»، و«هيلاري كلينتون»، على تَمثيل الحزب الديمقراطي، لم يكن الحديث عن كفاءة الاثْنين بقدر الحديث عن سواد الأول، وأنوثة الثانية.

فالنقطة الرئيسة والمركزية في مسيرة «أوباما» كونه أسود؛ مما يعني تأييد الملونين والتشكُّك في موقف البيض، بينما النقطة الرئيسة والمركزية في مسيرة «هيلاري» كونها أنثى، مما يعني تأييد الجماعات والأصوات النسويَّة، وهو ما حاول «جون ماكين» لاحقاً الاستفادة منه، حين رشح أنثى لتكون نائبةً له.

ووسط سواد هذا وأنوثة تلك، ضاع التدقيقُ في كفاءة أيٍّ منهما.

كانت «هيلاري» تجتهد في إلصاق كلِّ عيبٍ في «أوباما»، وكانت تتحدث عن عدم كفاءتِه وضعف خبرته السياسيَّة، هي لا تقولُ هذا شفقةً على مصلحة بلادها؛ ولكن لأنَّ مصلحَتَها هي تقتضي تشْويه صورة غريمها؛ لذا فبمجرَّد أنِ انتصر عليها «أوباما»، وفاز بترشيح الحزب الذي ينتميان إليه، انقلب حديثُها عن عدم كفاءته، إلى حديثٍ عن مزاياه، فصرَّحت أنَّها تقف إلى جانبه، وتؤيده، وتدعو الناخبين لاختياره!

فمصلحتُها الشَّخصيَّة هي التي حرَّكتها للطعن فيه، ومصلحتها الحزبيَّة هي التي حرَّكتْها لتأييده، فهل هذا هو المثال الأعلى للحكم؟!!

٤ ـ يؤكد الشويقي أنه لا يجادل في وجود جوانب مشرقة في النظام الديمقراطي، تتعلَّق بها وتتشوف إليْها نفوسُ وقلوب المسحوقين والمكمَّمة أفواههم، وأنه ما كان لأحدٍ أن يعترض لو أنَّ الدكتور الأحمريَّ امتدح جوانبَ معيَّنةً في النظم الديمقراطية، لكن ما لا يمكن قبوله تلك المغالاة التي برزت في حديث د. الأحمري، حين أعلن بلغة قاطعةٍ: أنَّ النظام الديمقراطي هو «المثال الأعلى للحكم».

بعد هذه المساجلة أجرى د. محمد الأحمري حواراً مع صحيفة عكاظ[1] تحدث فيه عن أصداء مقاله السابق ومن أبرز ما ورد في الحوار من أفكار:

١ ـ أن للديمقراطية عيوبها والغربيون يناقشون عيوب الديمقراطية كما يناقشون حوادث السيارات وأخطاء الأطباء في المستشفيات ليس لإلغاء السيارات والمستشفيات بل لإصلاحها وتطويرها وعندما يناقشون عيوب الديمقراطية لا من أجل إعادة الديكتاتورية بل لتحسين الديمقراطية.

٢ ـ أن وصف النظام الاستبدادي بالوثني سبقه فيه ابن عمر رضي الله عنهما الذي سماها القيصرية والكسروية حيث أراد بها ابن عمر كما فهم الأحمري النظم الوثنية التي جاء الإسلام لإزالتها.

---

(١) بتاريخ ٢٦/١١/٢٠٠٨م.

٣ ـ احتج الأحمري بسباق الإسلاميين والسلفيين في الانتخابات البلدية والبرلمانية في أكثر من بلد عربي وبأنهم ينتقدون الديمقراطية ويهجونها ويمارسونها وأن عليهم ترك الانتخابات إن كانوا مضطردين في نقدهم للديمقراطية[١]، ووصف فتوى ابن باز للسلفيين في الكويت بالمشاركة في الانتخابات بأنها تدل على أنه أبرز رجال السلفية منذ قرون وأوعاهم بالمقاصد العملية أو البراجماتية للشريعة على حد وصفه.

وقد تعقب د. بندر الشويقي هذا الحوار في مقالة في مجلة العصر الإلكترونية بعنوان «هذا الطريق سبقك إليه الكواكبي الذي انتهى بالدعوة للعلمانية الصريحة»[٢]، وأبرز ما حوى المقالة من تعقيب ما يلي:

١ ـ التنبيه والتأكيد على محركات ودوافع هذه الخصومة، وأنها ترتبط بتسرُّب القيم الليبرالية عبر قناة الحلم الديمقراطي، فهو يقول إنه حين يتحدث عن شرورِ الديمقراطية الغربيةِ، فليس لأنها الآن تطرقُ أبوابنا وتكاد تنشرُ علينا رحمتها المتوهَّمة. بل لأنه رأى بعينيه كيف عمل الركضُ وراءها عمله في تسميمِ عقولِ الكثير من أهل الإسلام، فحملهم على التنكر لأحكام دينهم، ومعاداة شرعة ربهم، حتى انحط بعضهم لمرتبة الازدراء بشريعةِ الإسلام.

٢ ـ إن إقرار الأحمري أن للديمقراطية عيوباً يعد نقطة اتفاق جديدة في النقاش، بعدما كان الحديثُ عن «سخفاء وضعفاء وجهلة وملبّس عليهم. . .» يرون في الحرية والديمقراطية تحفظاتٍ وحُجُباً ينسجونها من جهلهم.

٣ ـ أن للفقهاء المعاصرين موقفاً تفصيليًا من الديمقراطية في واقعنا فهم

---

(١) هذه من النقاط التي رأى فيها بعض الباحثين إشكالاً، ففي المقال الذي فجر السجال يتحدث الأحمري عن دفاع السلفيين عن الاستبداد ونقدهم للديمقراطية الذي يدل على جهلهم وتخلفهم، وفي هذه المقابلة يذكر الأحمري أن السلفيين يمارسون ويركضون خلف الديمقراطية في كل محفل مع انتقادهم لها وأفتى شيوخهم بالدخول فيها، والسؤال الذي طرحه أحدهم: إذا كان السلفيون خاضوا في بحر الديمقراطية تنظيراً وممارسة كما يقول الدكتور فمن كان ينتقد ويهجو الأحمري في مقاله الأول؟.

(٢) بتاريخ ٤/١٢/٢٠٠٨م.

يفرقون بين مقام الإنشاء والمشاركة، فلا يجوز لمسلم فضلاً عن فقيه وعالم أن يساهم في إنشاء نظام قائم على غير مرجعية الشريعة الإسلامية إذ التسليم لحكم الله ورسوله لا يحتاج لموافقة فرد ولا جماعة، فالمحكمات الشرعية ليس للبشر أن يكون عليها سلطان في تبديل أو تغيير أو تعطيل.

وأما عندما يوجد نظام قائم فُرض على المسلمين لا يعتمد مرجعية الشريعة فها هنا جوّز الفقهاء المشاركة فيه إذا ترجح لدى المسلمين أن المصالح المرجوة من المشاركة أكثر من المصالح المرجوة من المقاطعة، ود. الأحمري استدل بفتاوى ومواقف الشيخ عبد العزيز بن باز وسفر الحوالي في مقام المشاركة على مشروعية الإنشاء وهذا خلط بين مقامين لكل مقام منهما حكمه الخاص به.

٣ ـ نسبة الأحمري قوله للصحابي عبد الله بن عمر لأنه وصف الحكم الوراثي بالهرقلية والكسروية غير صحيح فابن عمر انتقد الحكم المتوارث لأنه عدول عن سُنَّة الخلفاء الراشدين وليس لأنه ليس ديمقراطيًّا، وثنائية (الديمقراطية والوثنية) هي التي أوقعت د. الأحمري في هذه الاستدلالات الغريبة.

وقد شهد الشويقي في غمرة النقاش بأن الأحمري: «فاضل صادق غيور، لكن مهارته في كسبِ عداواتِ إخوانهِ، لا يوازيها إلا قدرته الفائقة على الإساءة لقضيته». ثم ختم مطارحاته مع الأحمري بمقولة: «سيأتي بعضُ هواةِ التحريشِ ليقولوا: إني وصمتُ أبا عمروٍ بالعلمانية. فليربعْ هؤلاء على أنفسهم. فما أقوله إني أحبُّ له الخير، وأراه وضع قدميه على أول طريقٍ لا خيرَ فيه، وغايةُ مطلبي وأمنيتي أن يكرم قدميه الطاهرتين عن الإمعان في ذلك الطريقِ».

هذا السجال بين الأحمري والشويقي تبعه مقالات عديدة يضيق المقام عن بسطها ولكن معظمها يدور في فلك الأفكار المشار إليها وقد تعمدت قدر الإمكان ألا أعرج على الجوانب غير الفكرية التي تتعلق بما يحتف بهذه السجالات من مشاحنات وحدة في العبارات أحياناً قدر المستطاع لأن هذا لا

يفيد القارئ في شيء، وفي ظني أنها تلاشت اليوم حتى عند القائلين بها بعد هدوء عاصفة السجالات وتصرم الأيام والسنوات.

من السجالات التي نتجت عن هذا مقالة من جزئين للأستاذ نواف القديمي بعنوان: «أحاديث الديمقراطية والعدل والحرية» وقد صدر بعد ذلك كتاب للأستاذ القديمي بعنوان «أشواق الحرية»[1] يذهب فيه لتأصيل المفهوم الغربي للديمقراطية ورد عليه الشيخ عبد الوهاب آل غضيف في دراسة بعنوان: «الديمقراطية على أنقاض الشريعة» وضمن بعض أفكاره في كتابه «التنوير الإسلامي في المشهد السعودي»[2].

د. محمد الأحمري... طائر الحرية:

أستاذنا د. محمد بن حامد الأحمري من القامات الفكرية البارزة في مضمار العمل الإسلامي عموماً والخليجي خصوصاً، كتابات الدكتور تدل على مخزون معرفي هائل مزج فيه ثقافته الإسلامية الأصيلة باطلاعه على الثقافة الغربية التي جمع فيها بين الإطلاع والممارسة بسبب ظروفه الدراسية والعملية التي مكنته من العيش ١٥ عاماً في الولايات المتحدة الأمريكية وإتقانه للغة الإنجليزية التي مكنته من العمل في مجال الترجمة، وهذا لم يؤد بالدكتور كغيره من أبناء جيله الذين أعشت أعينهم وهج الحضارة الغربية بل كان الدكتور ولا يزال شديد الاعتزاز بهويته الإسلامية، ومن يطالع كتبه «ملامح المستقبل» و«نبت الأرض وابن السماء» و«أيام بين شيكاغو وباريس» يدرك أي هوية إسلامية أصيلة يكتنزها الدكتور الأحمري بين جنبيه، بل كتب الدكتور مقالات نقدية عديدة مليئة بالاعتزاز العقدي منها:

- محمد أركون ومعالم من أفكاره[3].

---

(١) نواف القديمي، أشواق الحرية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط. الأولى، ٢٠٠٩م.

(٢) عبد الوهاب آل غضيف، التنوير الإسلامي في المشهد السعودي، مركز التأصيل للدراسات والبحوث ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.

(٣) مجلة القلم ١٤/١٠/٢٠٠٥م.

- خالص جلبي وظاهرة احتقار العقل باسمه[١].
- الحركة النسوية الغربية وأثرها في المجتمعات الإسلامية[٢].

كما كتب منتقداً الديمقراطية الغربية في مقال بعنوان: الفجر الكاذب للديمقراطية[٣].

بعد اطلاعي على جل كتابات الدكتور الأحمري ولقاءاته ظهر لي أن الهم الممضّ الذي يعتلج بين جوانحه والقضية الكبرى التي تتصدر أولوياته هي «الاستبداد السياسي» وحق له ذلك فهي قضية مركزية لأي دارس لمعضلة التخلف والتردي التي يعيشها العالم العربي والإسلامي، كما ظهر لي أن احتقان الدكتور من «الملف السلفي السياسي» كان ردة فعل غير موفقة بسبب هذا الهم الكبير.

لم يظهر لي الدكتور الأحمري في كتابه عن «الديمقراطية» مهموماً بتبيئة مفاهيم الديمقراطية الغربية وتوطينها في الحقل الإسلامي، بقدر ما كان مكروباً بهذا الاستبداد الذي يطبق بقيوده على الأمة وهذا الإحساس الممض والإلحاح النفسي الهادر ربما دفعه أحياناً للإغلاظ في العبارة وإطلاق رصاص كلماته وحروفه لجهة غير مسؤولة عن هذا الاستبداد.

من أجمل العبارات التي ختم بها أحد الكتّاب السلفيين مقالته التي عتب فيها على الدكتور الأحمري قوله:

«أستاذي أبا عمرو.. والله إننا نحبك.. ونحتاج (موسوعيتك المعرفية) و(بسالتك السياسية).. فعلام تركلنا ونحن نتعشق مواهبك...»[٤].

---

(١) مجلة القلم ١٢/٠٥/٢٠٠٥م.

(٢) مجلة القلم ٠١/٠٥/٢٠٠٥م.

(٣) مجلة العصر ٢٦/٠٥/٢٠٠٥م.

(٤) حسرات تلميذ.. على عتبات الأستاذ أبي عمرو، مجلة العصر، ٢٩ نوفمبر ٢٠٠٨م.

ثانياً

مفهوم السيادة بين الشريعة والأمة

(إن الكتاب المقدس لا يصبح قانوناً إلا إذا جعلته السلطة المدنية كذلك).

الفيلسوف الإنجليزي
توماس هوبز

ثانياً
مفهوم السيادة بين الشريعة والأمة

مدخل:

بعد أن هوت الأمة الإسلامية من ريادتها الحضارية للعالم وبزغ نجم الحضارة الغربية ثم حدث الاشتباك بينهما في العصور المتأخرة والبلاد الإسلامية في أحط مراحلها تخلفاً والغرب في أوج قوته وجاذبيته، منذ ذلك الحين والعالم الإسلامي لم يصبح مستورداً للطائرة والسيارة فحسب وإنما اتسعت نافذة الاستيراد لتتجاوز إلى استيراد الثقافات والأفكار والفلسفات، وفي هذا الموطن بالذات حدث الخلاف بين النخب المثقفة حول ما يمكن قبوله والاستفادة منه وما يمكن رفضه، وينبغي التأكيد ها هنا أنه لم يوجد في التاريخ الفكري العربي والإسلامي خلاف ذو شأن حول أهمية الاستفادة من المنتج الغربي النافع وإنما وقع الخلاف في المعايير الضابطة للاستفادة وفي مدى مطابقة هذا المنتج الوافد لتلك المعايير.

من تلك المنتجات الفكرية الغربية «الديمقراطية الغربية» التي يشكل مفهوم «سيادة الأمة» أو «سيادة الشعب» أحد أهم ركائزها في الفكر الغربي.

يمكننا أن نفرز موقف عامة العلماء والإسلاميين من الديمقراطية بالنظر إلى ثلاثة أقسام أو مكونات في الديمقراطية:

الأول: قسم محرم:

يتفق الإسلاميون على رفضه ومخالفته للشريعة الإسلامية ومن ذلك: إعطاء الشعب أو البرلمان حق منع أو إباحة ما يمكن تسميته بـ«الأحكام المنصوصة» في الشريعة، استدلالاً بقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥] فما نص الوحي على منعه أو إباحته فلا يجوز ابتداء أن يُعطى أي مخلوق حاكماً أو محكوماً حق تغييره أو تبديله. ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]، فالمكون العلماني للديمقراطية الغربية التي تمنع من جعل الوحي مرجعية فوق الدستور يتفق الإسلاميون جميعاً على رفضها وعدم مشروعيتها.

يقول الإمام ابن عطية المالكي: «ومشاورته عليه السلام إنما هي في أمور الحرب والبعوث، ونحوه من أشخاص النوازل، وأما في حلال أو حرام أو حد فتلك قوانين الشرع»[1].

ولهذا كان الموقف المبدئي لعامة الإسلاميين ـ بمن فيهم المؤيدون للمشاركة السياسية في ظل النظم التي تحكم بالقوانين الوضعية ـ عدم المشاركة، يقول الشيخ د. يوسف القرضاوي تحت عنوان «الأصل عدم المشاركة»: «لا ريب أن الأصل في هذه القضية ألا يشارك المسلم إلا في حكم يستطيع فيه أن ينفذ شرع الله فيما يوكل إليه من مهام الولاية أو الوزارة، وألا يخالف أمر الله ورسوله»[2].

---

(١) المحرر الوجيز (١/ ٤٣٥).

(٢) من فقه الدولة في الإسلام، ص(١٧٨).

الثاني: قسم واجب:

يتفق عامة الإسلاميين على وجوب إقامته كحق الأمة في اختيار الحاكم والرقابة على السلطة ومحاسبتها وإقامة العدل ومنع الظلم وواجب الدولة في حفظ ضروريات الناس وسن القوانين الإجرائية والإدارية التي تمس إليها حاجتهم.

الثالث: قسم مباح:

اختلف الإسلاميون في حكمه بين مبيح وحاظر. وغالب هذا القسم يتعلق بالمكون الإجرائي للديمقراطية كالانتخابات وتشكيل الأحزاب وتعيين الأغلبية بطريق الاقتراع والتصويت، بالإضافة إلى تأقيت مدة سلطة الحاكم، وفصل السلطات. والنظر في هذه المسائل نظرٌ فقهي مجرَّد لا يدخل في الجدل العقدي حول تقييم النظام الديمقراطي.

حديث الإسلاميين وخلافاتهم حول الديمقراطية طويلة ومتشعبة والذي يعنينا هنا ونحن نريد التأريخ لهذا السجال الفكري السعودي أن طرفيه هما:

- **السلفية الإصلاحية**: وهي تتبنى الموقف الثلاثي المركب من الديمقراطية الغربية (قسم محرم - قسم واجب - قسم مباح) فلها رؤية تفصيلية في المسألة الديمقراطية.

- **المجموعة التنويرية**: وهي ترى أن القسم الذي يراه السلفيون محرماً ومناقضاً لأصول الإسلام هو من صميم الشرع وتستدل لذلك بأدلة تراها تنسبها للكتاب والسُّنَّة وفقهاء الإسلام.

فلم يدخل في هذا السجال الفكري ما يمكن وصفه بمثقف السلطة سواء كان شيخاً يدعو ويؤصل لإطلاق يد السلطة بلا رقيب ولا حسيب إلا من ضمير أصحابها وينسب ذلك للشريعة أو كان ليبراليًا يدعو لنفس المبدأ ولكنه لا ينسب ذلك للشريعة وإنما يحتج بأن المجتمع لا زال متخلفاً وغير مؤهل للمشاركة، وكلا الصنفين موجود في الساحة الفكرية السعودية ولكنه لم يدخل في هذا السجال الذي نحن بصدده.

يمكننا القول إذن:

أن الجوانب المتعلقة بحق الشعب في اختيار حاكمه ومحاسبته وتقييد

سلطته هي محل اتفاق بين الجانبين وإنما وقع الخلاف حول مفهوم «سيادة الأمة» في السياق الفكري الغربي والسجال حول إثبات صحة نسبة هذا المفهوم «سيادة الأمة» للشريعة الإسلامية أو إبطال ذلك.

مقالة «سيادة الأمة».. الشرارة الأولى:

بدأ السجال عندما نشر الأستاذ عبد الله المالكي مقالاً بعنوان «سيادة الأمة» فرد عليه د. بندر الشويقي وحصل بينهما ردود من ٨ حلقات على الفيس بوك نُشرت في مجموعة د. عبد العزيز قاسم البريدية ثم نشر المالكي فكرته بشكل موسع في كتاب «سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة» من إصدار الشبكة العربية للأبحاث في ٢٠١٢م، كما استضيف الباحثان المالكي والشويقي في برنامج حواري على قناة دليل الفضائية وحصل بينهما مناظرة من ٣ حلقات وقد كُتب منذ بداية السجال عدة ردود على فكرة المالكي والباحثين على فكرة كتاب المالكي حتى بلغت عشرات المقالات نشر معظمها في كتاب بعنوان «سيادة الشريعة» من إصدار مركز الفكر المعاصر في عام ٢٠١٣م.

مما زاد من سخونة السجال أجواء الربيع العربي والزخم الشعبي الجارف الذي صاحبه في ذلك، وقد اجتهد التنويريون في توظيف الحدث الآني والنموذج القائم في تدعيم فكرتهم وإقناع الناس بها[(١)].

يمكن القول: إن أبرز ما تضمنته أطروحة الأستاذ عبد الله المالكي في التالي:

أولاً: الفكرة المركزية للكتاب: أن الشعب هو مصدر للسلطة والشرعية فإن اختارت الأمة المرجعية الإسلامية إطاراً للقانون والتشريع فلها ذلك، وإن اختارت شيئاً آخر غير المرجعية الإسلامية، فيجب احترام خيارها.

يقول **عبد الله المالكي** في مقاله الذي فجر السجال:

إن استعادة (السيادة) على الأوطان هو الذي أخرج الشعوب العربية الثائرة ودفعها لبذل الدماء والتضحيات الجسيمة.

---

(١) شعر السلفيون حقيقة بقصور الكتابة في باب الإصلاح السياسي وهذا دفع إبراهيم السكران لكتابة ورقة مطولة بعنوان (مفاتيح السياسة الشرعية).

ماذا يعني هذا الكلام؟

يعني.. أنه لا يحق لأحد ـ بعد تحقيق سيادة الأمة ـ أن يفرض شيئا على هذه الأمة دون الرجوع إلى الاحتكام إلى إرادتها وإلى الدستور الذي اختارته عبر صندوق الاقتراع. فإن اختارت الأمة منظومة القيم والمبادئ الإسلامية كمرجعية عليا وإطاراً للتشريع والقوانين فلا يحق لأحد أن يفتئت عليها أو يفرض ما يناقض ويعارض مرجعيتها الدستورية.

وإن اختارت شيئاً آخر غير المرجعية الإسلامية؛ فيجب احترام خيارها ولا يجوز قهرها وإجبارها بشيء لا تؤمن به؛ لأنه لا خير في قيم ومبادئ لا تؤمن بها الشعوب ولا تتمثلها وتطبّقها إلا خوفاً ونفاقاً وتقيّة، وليس من مقاصد التشريع تحويل المجتمع إلى منافقين، وإنما غاية التشريع إصلاح الناس وتزكيتهم وتربيتهم على قيم الإسلام[1].

تعقب ذلك د. **بندر الشويقي** بالقول بأن هذا القول مخالف لأصول الإسلام فهو داخل في منازعة الله تبارك وتعالى في تشريعاته، فالطاعة المطلقة لا تكون إلا لله، وطاعة البشر أيًا كانت صفتهم (حاكم مستبد، برلمان) هي طاعة تبعية وفي الحديث: «**إنما الطاعة بالمعروف**» فلا طاعة لمخلوق فيما حكم الله به وقضاه.

وقال د. **عبد الرحيم السلمي** بأن المناقض لأصل الإسلام أن تكون الشريعة مرهونة بأهواء الناس قبولاً أو رداً، وتكون آراء الناس هي الحاكمة بشرعية النظام الذي يحكمهم، ويقضي بينهم.

وحاكمية الشريعة والقبول بالإسلام والتسليم له لا يجوز أن تكون مرتهنة لأحد بل وجوب العمل بها متقدم على كافة الحقوق الفطرية والإنسانية، وحاجة الإنسان إليها أكبر من حاجته إلى الطعام والشراب والهواء.

---

(١) في بدايات السجال كان بعض التنويريين يركز في خطابه على قضية الحرية قبل تطبيق الشريعة وأن تطبيق سيادة الأمة أو الديمقراطية سيؤدي حتماً لتطبيق الشريعة الإسلامية لأن الشعوب المسلمة ستختارها ثم انتقل هؤلاء لمحطة أخرى يؤكدون فيها على أهمية سيادة الأمة ولو ترتب على هذا أن يُحكم المسلمون بغير الشريعة الإسلامية.

وحقيقة الإسلام الاستسلام، والقبول، والتسليم لخبر الله وأمره، ومن جعل تحكيم شريعة الله مشروط بالأمة فهو كمن جعل تصديق خبره مشروط بالأمة، وهذا التعليق يدل على عدم التسليم والتصديق للأمر والخبر[1].

يقول أبو حامد الغزالي: «وأما استحقاق نفوذ الحكم فليس إلا لمن له الخلق والأمر، فإنما النافذ حكم المالك على مملوكه، ولا مالك إلا الخالق، فلا حكم ولا أمر إلا له، أما النبي ﷺ والسلطان والسيد والأب والزوج فإذا أمروا وأوجبوا لم يجب شيء بإيجابهم، بل بإيجاب الله تعالى طاعتهم»[2].

فالغزالي هنا لا يتحدث عن اعتقاد وجوب الواجبات وتحريم المحرمات بل يتحدث عن «نفوذ الحكم» وهو «تطبيق» و«تحكيم» الشريعة، وهذا أمر متقرر عند كافة علماء الإسلام بكل طوائفهم وفرقهم.

يقول ابن تيمية: «والإنسان متى حلل الحرام المجمع عليه، وحرم الحلال المجمع عليه، أو بدل الشرع المجمع عليه كان كافراً ومرتدا باتفاق الفقهاء، وفي مثل هذا نزل قوله ـ على أحد القولين ـ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [المائدة: ٤٤].

أي: هو المستحل للحكم بغير ما أنزل الله»[3] والنصوص في هذا كثيرة جدًا.

كما يشير الشيخ **عبد الله العجيري** لإشكالية لدى القائل بتخيير المسلمين بأحكام الشريعة حيث يقول:

«الإشكالية الأولى التي تقفز إلى ذهني حين التأمل في مشهد تخيير المسلمين بأحكام الشريعة هو أنها تنطلق من فرضية مفادها أن كون الشعوب مسلمة لا يصح أن يكون تعبيراً كافياً عن رغبتها في تحكيم الإسلام، فكون

---

(١) مقال «سيادة الشريعة. الحد الفاصل بين الإسلام والعلمانية» للدكتور عبد الرحيم السلمي، موقع مركز التأصيل للدراسات والبحوث.

(٢) أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول ص(٦٦)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

(٣) مجموع الفتاوى (٣/ ٢٦٧).

الشعوب موصوفة بالإسلام شيء ورغبة تلك الشعوب بحكم الشريعة شيء آخر، الأمر الذي يجعل من مسألة التخيير بين الشريعة وغيرها عملية واقعية مشروعة، ومن بدهيات التدين بالإسلام أنه يحتوي في طياته الرغبة في تحكيمه فهذا التحاكم والالتزام ليس مجرد لازم من لوازم الإيمان بل هو واحد من مكوناته الصميمية، فلا معنى إذن في تخيير المسلمين بالتحاكم لشريعتهم إلا أن يكون تخييراً لهم في إسلامهم قبولاً ورفضاً وهو خيار لا معنى له إطلاقاً حين يكون الحديث عن شعوب مسلمة.. ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾﴾ [الأحزاب: ٣٦]».

الشيخ **عايض الدوسري** قام بفحص مدى دقة دلالة مصطلح «سيادة الأمة» فقال:

«القول إن المقصود بـ«سيادة الأمة»، الذي يحكم «سيادة الشريعة»، هو اختيار الأمة بكاملها؛ أي: توافق كل أفرادها على شيءٍ ما؟ لا أظن عاقلاً يمكنه أن يزعم ذلك، فلا يُمكن بحال أن تتفق أمة من الأمة بكل أفرادها على أمرٍ ما حتى ولو كان من أعظم الأصول، وهذا أمرٌ بدهي. وإنني أزعم أنه لو طرح موضوع «الإيمان بوجود الله» في «صندوق الاقتراع» في السعودية على وجه التحديد فلا أظن أن تكون النتيجة ١٠٠٪.

إذن، المقصود من «سيادة الأمة»، وهو«سيادة الأكثرية»؛ أي: اختيار الأكثرية، وأن تقوم السيادة على مبدأ اعتبار الأكثرية في تقرير الشرعية، فالشرعية ذاتية في «الناس الأكثر»، و«الشريعة» هي الممنوحة الشرعية بواسطة «الأمة» أو بالأصح ـ علميًا وواقعيًا ـ بواسطة الأكثرية. وهذا حكم تقريري بانعدام الشرعية الذاتية «للشريعة» أو «لحكم الله»، وانتقلت «الشرعية» أو «السيادة» لمجموعة من الناس يُسمون «الأكثرية».

و«مبدأ الأكثرية» مبدأ سياسي يُشير إلى فوز مجموعة أو تكتل «مهما كان» بأكثر من نصف أصوات الناخبين، أو بتعبير آخر، «مبدأ الأكثرية» أو «السيادة» هي نفس «مبدأ الغلبة» لكن بواسطة الاقتراع. وهو مبدأ قديم عرفه

اليونان وأشار إليه «أرسطو»، ونصَّ «جان جاك روسو» أنَّ «الأكثرية» ملزمة للآخرين.

هذا المبدأ «الأكثرية» يقوم على ادعاء الحق في إعطاء صفة الحق والصواب لمبدأ العدد؛ لمجرد أنه عدد، فما يقره العدد الأكثر يصبح هو الحق والصواب والحقيقة، وهذا بلا شك مخالفة صريحة للإسلام الذي لا يعتبر بمسألة العدد أو «الأكثرية» في مسألة تحديد الأمور القطعية أو تحديد ماهية الحق أو الصواب والحقيقة، فضلاً عن تقرير قبول الشريعة أو رفضها. قال تعالى: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [الأنعام: ١١٦].

يقترب د. **فهد العجلان** لمسألة استبداد الأكثرية ويشير لما اعتبره مدخلاً مهماً لفهم إشكال سيادة الأمة والشريعة فيقول:

«من يقول بسيادة الأمة ولو أقصت الشريعة، ويجعل الشريعة منوطة برأي الأمة، يجعل إرادة الأكثرية مقيدة بالحقوق حسب المنظومة الليبرالية، وأما أحكام الإسلام فلم يدخلها ضمن هذه الحقوق لأنه غير مدرج في المنظومة الليبرالية.

فلديه إشكال كبير مع فرض الإسلام، ويستغرب كيف تفرضه بدون إرادة؟

ومن الذي يفرضه؟

ولماذا تتعدى على حق الأمة؟

ولماذا تخالف العقد؟

وإذا خالف الناس هل تقاتلهم؟

إلخ هذه الأسئلة.

جميل..

جرب أن تقلب هذه الأسئلة على ما تؤمن (المنظومة المعاصرة) بضرورة إدراجه، فما كان جوابه عنه، فهو بالضبط نفس جواب المسلم عن الإلزام بالإسلام.

هل يمكن للأكثرية أن تطالب بحرمان الأقلية من بعض ـ لاحظ بعض ـ الحقوق اليسيرة للأقلية؟

هل يمكن للأكثرية أن تمنع الأقلية من التصويت؟

هل يمكن للأكثرية أن تضع حدوداً تضيق على حريات الناس؟

بالتأكيد: لا.

جميل.

هات ذات الأسئلة التي تواجه بها الشريعة هنا:

كيف تخالف إرادة الأمة؟

هل ستقاتلهم؟ هل ستشكل انقلاباً عسكريًّا؟

كيف تخالف عقد الناس؟

من الذي سيفرض هذه القيود على الأمة؟

إلخ.

هل عرفتم الآن محل الإشكال؟

محل الإشكال أن الحكم الإسلامي يراد تطبيقه في ظل منظومة فكرية مختلفة، فيخرج لك نموذجاً مشوهاً، لا هو الحكم الإسلامي، ولا هو الحكم الديمقراطي الليبرالي.

نعود للسؤال الذي تكرر:

ماذا لو أن ٩٠٪ اختار غير الإسلام؟

قبل الجواب على هذا السؤال، فهذا السؤال أصلاً مبني على أنك تريد تحكيم الإسلام بناءً على منظومة مختلفة.

كيف؟

لأنه حتى يأتي لك مثل هذه النسبة، لا بد أولاً أن تقرر أن من حق الناس أن يختاروا الشريعة أو يرفضوها، وهذه مخالفة قطعية للإسلام.

ثم تجعل من حق رافضي الشريعة أن يجتمعوا ويتحزبوا وتفتح لهم المنابر والإعلام حتى يؤثروا على الرأي العام ويوجهوا الناس نحو وجهتهم

المعارضة للشريعة، وهذه مخالفة مركبة قطعية للإسلام.

ثم بعد هذا يجري التصويت، ويكون ملزماً، وتترك الشريعة وتكون المشروعية لغيرها.

وكل هذه مخالفات قطعية، صار فيها الإسلام محكوماً بمنظومة مختلفة، ومقيداً بفلسفة منافرة له تماماً.

فقبل الجواب على هذا السؤال، لا بد أن تفهم أن السؤال لم يطرح إلا في ظل نظام لا يؤمن بالإسلام ولا يطبقه.

لهذا، هات هذا السؤال في المبادئ التي لا يقبل التصويت عليها.

ماذا لو أن الأكثرية أرادت حرمان الأقلية من حقوقها؟

سيقول لك مباشرة: لا يحق لهم ذلك.

بل ولا يمكن أن يقع هذا أساساً؛ لأن النظام لا يعطي الأكثرية هذا الحق، ولا يمكن لهم أن يصوتوا، بل وثم إشكال كبير في مجرد الحديث عنه، فلن يكون له الحرية الكافية في أن ينشر مثل هذه الأفكار لأنها تضر المجتمع وتعرض المبادئ الدستورية للخطر.

فمحل الإشكال أننا نلتزم ونرضى بكافة القيود التي تضعها النظم المعاصرة ـ وهي مستمدة من ثقافة مختلفة ـ ولا نجد أي حرج في الإلزام بها وعدم التصويت عليها وجعل العقد بديهيًّا بها ولا يتصور بدونها، وأما أحكام الإسلام التي هي من صميم ديننا وثقافتنا وتاريخنا فلا بد له من تصويت وكلام كثير!

إذا فهمتَ هذا فلا تتعجب إذا علمتَ أن بعض من يجادل في لزوم الشريعة من دون اختيار وتصويت، هو نفسه يقرر أن قيادة المرأة للسيارة حق طبيعي لا يجوز التصويت عليه!

وآخر يقرر أن عمل المرأة في وظيفة مختلطة حق طبيعي يجب فرضه ولو خالف الأكثرية!».

ثانياً: أن سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة حيث يرى المالكي أن الحل

الوحيد للشعوب الإسلامية هو أن تسعى إلى استعادة سيادة الأمة، ولا يصح لنا أن نطالب بتطبيق الشريعة ونحن لم نستعد تلك السيادة المسلوبة؛ لأن الشريعة نفسها لا تكون ملزمة للناس ما لم يرضوا بها فإلزامية تطبيق الشريعة في الواقع لا تكون إلا بعد رضى الناس، وما لم يرضوا فإنا لسنا ملزمين بتطبيق الشريعة.

فإذا أردنا أن نزيل الاستبداد والقهر علينا أن نرجع الأمة إلى المربع الأول، ونقول للناس هل ترضون بتطبيق الشريعة أم لا؟ وهل تحبون أن نطبق عليكم الشريعة؟ وما لم نفعل ذلك فنحن لم نفعل شيئاً بل خالفنا الشريعة نفسها!!

تعقب د. **سلطان العميري** هذه الفكرة موضحاً بأنها حوت خللاً من عدة زوايا:

الزاوية الأولى: أن هذا تصوير خاطئ لمشكلة الأمة، فالمشكلة ليست في عدم رضى الأمة بتطبيق الدين، وليست في المقابلة بين تطبيق الشريعة وبين إقرار رقابة الأمة على الحاكم، فإنه لا تعارض بين أن نقول بإلزامية الشريعة وتعاليها عن رغبات الناس وبين أن تكون الأمة هي الحاكمة والمراقبة على الحاكم... بل لا نستطيع أن نقرر سيادة الأمة على الحاكم إلا بالاعتماد على إلزامية الشريعة.

فموضوع التعارض ليس هو (أصل) تطبيق الشريعة نفسها؛ لأن الأمة دينها محفوظ وكتابها لم يقع فيه التحريف وأحكام دينها واضحة، وفيها علماء يصدعون بالحق صباح مساء، فالأمة لم تفقد أصل تطبيقها لدينها أبدا، وإنما موضوعها تصرفات الحكام وعبثهم بحياة الناس ومقدراتهم وأموالهم. والحل الطبيعي القريب هو أن نقوم باستنهاض همم الأمة الإسلامية لتقويم هذا الخلل، ونقوم أيضا بتوعية الناس بحقوقهم، وشرح الحقوق والمساحات التي حددتها الشريعة للحاكم حتى يتعرف الناس على مقدار خروجه عنها، وحتى يمكنهم إلزامه بها ومحاكمته إليه، فالناس إذا عرفوا الحدود والمساحات التي حددتها الشريعة للحاكم سيقومون بمهمة محاكمته إليها تلقائيًا.

هذا هو الحل القريب المتبادر إلى الذهن لمن يعيش في بلاد المسلمين، وهو الحل الذي دلت عليه نصوص الشريعة، وهو الحل الذي طبقه الخلفاء الراشدون وأرشدوا الناس إلى تطبيقه، وهو الحل الذي طبقه المسلمون الذين ثاروا على الاستبداد وجور الحاكم، من لدن الصحابة ﷺ في حادثة الحسين إلى من جاء بعدهم[1].

الزاوية الثانية من الخلل: افتقاد الثمرة، ووجه ذلك: أن فكرة الدين الأصلية قائمة أصلا على الخضوع والتسليم بنفوذ الأحكام.. فمن العبث أن تأتي إلى أي متدين بدين فتقول له هل ترضى بتطبيق دينك عليك؟!! فمن العبث أن تأتي إلى اليهودي الذي يعتقد أن دينه لم يحرف ثم تقول له هل تريد أن نطبق دينك عليه؟!! هل تريد أن نجري أحكامه عليك؟!! وكذلك الحال في كل دين.

فكيف بالمسلم الذي يفتخر بدينه ويرى أن دينه محفوظ لم يحرف؟!!

إن الانطلاق في حل معضلة المستبد من اختبار إرادة الأمة في تطبيق دينها على واقعها تغريد في فضاء آخر مختلف عن فضاء المشكلة.

إن المؤثر الحقيقي الذي ترغب الأمة في إثارة الأسئلة من أجله وتتمنى أن يُفعّل القول فيه هو سؤالها عمن ترضاه في سياسة دينها ودنياها... ومن ثم يكون لها حق المراقبة عليه.

إن الأمة المسلمة لا تريد ممن يريد إصلاح حالها أن يقوم بانتخابات يسألها فيها عن رغبتها في تطبيق الإسلام «ولا تريد منه أن يكشف قابلية سيادتها على تطبيق دينها».. وإنما تريد منه أن يزيل عنها ذلك المستبد الظالم الذي عبث بحياتها.

---

(١) يقول الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله: الواجب السمع والطاعة في المعروف لولاة الأمور من الأمراء والعلماء، وبهذا تنتظم الأمور وتصلح الأحوال ويأمن الناس وينصف المظلوم ويردع الظالم وتأمن السبل ولا يجوز الخروج على ولاة الأمور وشق العصا إلا إذا وجد منهم كفر بواح عند الخارجين عليه من الله برهان ويستطيعون بخروجهم أن ينفعوا المسلمين وأن يزيلوا الظلم.

إن الذي يأتي إلى الأمة المسلمة ويقول لها: لا يمكن أن نزيل الاستبداد عنكم إلا إذا قمنا باختبار إرادتكم وهل ترغبون في تطبيق الإسلام «ونحقق لكم قابليّة سيادتكم على تطبيق الشريعة» سيكون أضحوكة بين الأمة.. لأنهم سيقولون له بصوت واحد. مشكلتنا ليست في رغبتنا في تطبيق ديننا وإنما في تسلط هذا الظالم علينا.

هذا كله يبين لنا أن طرح الإشكالية في ذلك الحل لا فائدة منه في حل معضلة المستبد، أو على الأقل فيه تطويل غير مفيد ولا مثمر.

ومن جهة أخرى فطرح هذا السؤال على الأمة أو محاولة اختبار رضى الأمة بتطبيق الدين.. فضلاً عن أنه لا فائدة منه فهو مشتمل على خطأ منهجي.. ويتحصل في عدم التفريق بين حال الكافر الأصلي وبين حال المسلم المقر بالإسلام.. فإن النصوص الشرعية التي دلت على الاختبار إنما هي في حال الكافر الأصلي لا في حال المسلم، وحين بايع الصحابة أبا بكر وعمر وعثمان وعليًّا بل ومعاوية، لم يرد أي ذكر لرضى الناس في تطبيق الشريعة أبداً.. وحين ثار بعض الصحابة والفقهاء على الاستبداد لم يرد أي ذكر لرضى الناس بتطبيق الدين. ولم يرد ذلك إلا في حال الكافر الأصلي في دخوله في الإسلام فقط.

ثالثاً: كرر المالكي في سياق السجال مراراً سؤال: أيها أضمن وأحفظ للشريعة: أن يكون تطبيقها مرهونا بإرادة الحاكم الفرد المستبد أم بإرادة مجموع الأمة؟ ورأى أن من اعتبر أن الأمة أحفظ للشريعة فيلزمه أن يعهد لها بتشريع قوانينها وأنظمتها.

وتعقب هذه الفكرة د. سلطان العميري فقال:

«إيراد هذا السؤال بهذه الصيغة غير دقيق، وإنما يصب في إشكالية التصوير الخاطئ.. لماذا؟!.. لأنه لا ينازع أحد من المسلمين ولا العقلاء في أن العدد الكبير من حيث الأصل أحفظ للشريعة وتطبيقها من الفرد الواحد، ولم يحصر أحد حفظ الشريعة ومرجعية تطبيقها إلا الشيعة الرافضة، حين أرجعوا ذلك كله إلى الإمام أو من ينوب عنه، ولهذا أنكر عليهم ابن

تيمية، وبين بأن حفظ الشريعة وتطبيقها ليس موكولا إلى فرد منها ولا حتى أبي بكر وعمر، بل الأمة كلها مشتركة في حفظ الشريعة بعضهم من جهة الحفظ لنصوصها والتفقه في أحكامها وهم العلماء وبعضهم من جهة تطبيق حدودها والدفاع عن حياضها وهم الحكام الأمناء، وبعضهم من جهة المراقبة لتصرفات الحاكم وأعماله وهم عموم الأمة، وبعض الشريعة أصلا مرتبط بكل شخص بمفرده من حيث إلزام التنفيذ..

وكذلك لم يرتبط حفظ الدين وتطبيقه بشخص واحد إلا في الحالة الأوروبية المنحرفة، ولهذا ثار عليها الناس أما المشهد الإسلامي فإنه لم يشهد ربط حفظ الدين ونقله وفهمه وتطبيقه بشخص واحد إلا ما وجد في الفكر الشيعي فقط..

فإثارة السؤال بتلك المقابلة خاطئ ولا يصح أن يرد إلا على الفكر الشيعي الإمامي أو الفكر الأوروبي المنحرف أما عموم الأمة فلا يصح أن يرد عليهم السؤال فهذا وجه التركيب الخاطئ لهذه القضية وإدخال قضايا في بعضها من غير مبرر؟!!».

السيادة للشريعة... والسلطة للأمة:

كتب الشيخ د. سعد بن مطر العتيبي[1] عن مفهوم السيادة والخلط الذي وقع فيه البعض بين السيادة والسلطة فقال:

«السيادة والسلطة في الحكم الديمقراطي هي للشعب، بينما السيادة في الإسلام للشرع، والسلطان للأمّة».

فالسيادة في دين الإسلام لشريعة الإسلام باتفاق أهل الإسلام؛ وما يذكره بعضهم من وجود خلاف، فهو خلاف لفظي ليس إلّا. إذ هناك من يقول: السيادة للأمّة، ولكنه في حقيقة الأمر؛ يعني: أنَّ السلطة في تحقيق السيادة للأمّة؛ لأنّه يعود ليؤكد أنَّ الأمّة محكومة بالشريعة الإسلامية ممثلة في الكتاب والسُّنَّة.

---

(١) سيادة الشريعة، ص(٢٤٩).

وسبب هذا الفهم: الخلط بين مصطلح السيادة والسلطة؛ ولهذا فرّق أهل الشأن بينهما.

وفي هذا يقول الدكتور عبد الجليل محمد علي: «بالنظرة المتعمّقة في النظريات السالفة للوقوف على ما اختلفت فيه وما اتفقت عليه، نجد أنَّ الخلاف ما هو إلا خلاف في الصياغة دون المضمون؛ وآية ذلك: أنَّ النظريات قد اتفقت فيما بينها على أنَّ السيادة للأحكام الإلٰهية الواردة في القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية؛ وهذا ليس محل جدال أو نقاش مع أصحاب نظرية السيادة الإلٰهية.

أمَّا أصحاب النظرية الثانية فإنَّهم بعد أن ذكروا لنا أنَّ السيادة للأمَّة، عادوا فقالوا: إن هذه الأخيرة ـ وأقصد الأمَّة ـ يجب أن لا تبرم أمراً بموجب ما لها من سيادة، يخالف نصاً وارداً في أحكام التشريع الإلٰهي؛ وبذلك تكون سيادة الأمَّة مقيدة بهذا التشريع الإلٰهي، فإذا تجاوزته فقدت مشروعيتها.

وفي التحليل النهائي فإنَّنا نجد أنفسنا أمام سيادة للأمّة الإسلامية مقيدة لصالح سيادة أسمى وأعلى منها مرتبة، وهي: سيادة التشريع المنزّل من عند الله، . . . وبذلك لا يكون هناك خلاف في الحقيقة بين هذه النظريات المختلفة»[(١)].

وواضح أنَّ تقييد سيادة الشعب يخرجها عن معنى السيادة الأصلي الذي يعني: السلطة العليا المطلقة التي لا يقيدها شيء أو التي لا توجد سلطة أخرى إلى جانبها كما يقول دوجي.

وجاء في كتاب: السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية[(٢)]: «الإسلام جاء بقواعد تبيّن السيادة للشرع، وأنَّ حقّ السلطان للأمّة؛ وأنَّ الإمام نائب عن الأمّة في ممارسة ومباشرة هذا السلطان. ولقد

---

(١) مبدأ المشروعية في النظام الإسلامي والأنظمة القانونية المعاصرة، دراسة مقارنة (النظام الإنجليزي ـ النظام الفرنسي ـ النظام السوفييتي)، ص(٢٢٣ ـ ٢٢٤)، وينظر أيضاً: دراسة في منهاج الإسلام السياسي، لسعدي أبو جيب، ص(٧٣ ـ ٧٤).

(٢) د. محمد مفتي، ود. سامي الوكيل، ص(٣٨).

خفي هذا المعنى على كثير ممن نسب السيادة أو بعضها للأمّة، حيث اختلط عليهم ممارسة السلطان ومباشرة الحكم مع واقع السيادة، فجعلوها أمراً واحداً! مع اختلافهما شرعاً وعقلاً».

وجاء فيه: «وما جعله الله ﷻ من سلطان للأمّة بالاستخلاف وللإمام بالبيعة، ليس تفويضاً ولا منحاً للسيادة بحال من الأحوال، بل هو تكليف وابتلاء للقيام بواجبات الدين وأحكامه».

وهم حياد الفكرة الليبرالية:

الدكتور بندر الشويقي يخطّئ الأستاذ عبد الله المالكي في قوله إن «الجو الأمثل لتطبيق الشريعة هو الحريات» ويقصد هنا الحريات بالمفهوم الغربي، فهو يسلّم بأن الحريات الغربية أفضل من الديكتاتوريات العربية الوضعية ولكنه يؤكد أن حكم الإسلام والحرية الشرعية أفضل من هذا كله.

وأصل الإشكال في تصور د. الشويقي أن أن كلَّ نظم الأرض لا تسلمُ من الإكراه في تشريعاتها، لكن الفكرة الليبرالية لما طغت وعمّت وانتشرت صدّق بعض الناس أنها فكرة محايدة وأن من ألزم الناس بها لا يعتبر معتدياً لهم ولا مكرهاً لهم، وهذه فكرة خاطئة، وتصور خاطئ ردده حتى بعض المفكرين الغربيين حيث دار جدل بين الليبراليين الخلص وبين الجماعاتيين الذين يرون تقديم المصلحة العامة على حق الأفراد ويمكن الاستفادة من كتاب «الليبرالية وحدود العدالة»[1] لمايكل ساندل الذي يرد فيه على جون رولز في كتابه الشهير «نظرية العدالة» حيث يؤكد ساندل أن الليبرالية ليست فكرةً محايدةً بل هي فكرة تحمل في جوفها مفاهيم وقيماً، فالذي يريد إلزام الناس بها عليه أن يقدم مبرراً، لهذا لا يصحُّ القولُ أن إلزام الناس بتبني الليبرالية والحريات بالمفهوم الغربي لا يُعد إكراهاً مهما أوهمتنا الآلة الإعلامية والفكرية الليبرالية بغير ذلك. الحقيقة إن إلزام المسلمين بالتحاكم إلى غير دين الله من أعظم

---

(١) الليبرالية وحدود العدالة، مايكل ساندل، ترجمة محمد هنّاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩م.

صور الإكراه والقهر والإجبار حتى لو تم عبر تصويت أو اقتراع.

فالنظم حين تتحول إلى قوانين تحكم حياة الناس تنتقلُ من كونها نظرياتٍ مجرَّدةً، إلى قوانين وأحكام ملزمة بقطع النظر عن قناعة الأفراد المحكومين ورضاهم بها. لكن يقعُ الاختلاف عادةً في مستند هذا الإكراه ومرجعيته، والديمقراطية الليبرالية الغربية اختارت رأي الأكثرية ليكون أساساً يسوِّغُ - في الجملة - إكراه الأقليَّة على ما لا تريد. ومن هنا يظهر الخلل والقصور في النظر لدى من يبرئ الديمقراطية الليبرالية من كل إلزامٍ أو إكراه، ثم يرجع ليوجه نقده لدعاة تحكيم الشريعة على اعتبار أنهم يريدون إلزام الناس بما لا يريدون، ويخالفون آية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾. فالإكراه بهذا المعنى القانوني موجودٌ في كل الأنظمة، وإنما الاختلاف في مستند الإكراه، فهذا يجعل مستنده رأي الأكثر، والأولون يجعلون مستنده دين الأمة الذي آمنت به.

في خاتمة هذا البحث أعتقد أن الفكرة التنويرية لمفهوم السيادة والحريات تلتقي في مساحة واسعة مع الديمقراطية والحريات بالمفهوم الغربي إذ الفارق الجوهري بين الحرية بالمنظور الإسلامي والحرية بالمنظور الغربي هو (مصدر التقييد والإلزام)، فعلى أرض الواقع معلوم أن ليس ثمة حرية مطلقة بلا ضوابط، وإنما يختلف الناس والمجتمعات في المصدر الذي تنبثق منه المعايير الضابطة لحريات الناس، فأما المسلمون فينطلقون ابتداء من محكمات الشريعة الإسلامية وما يمكن أن يصطلحوا عليه مما لا يتعارض مع أحكام الشريعة، فالمعايير الضابطة للحريات المستمدة من الشريعة الإسلامية تكتسب صفة (الإلزام) من كونها ديناً ربانيًّا وتكليفاً شرعيًّا من الله تعالى، ولا تفتقر لشيء آخر كتصويت الناس لتكون ملزمة، وأما الإخوة التنويريون فهم يقولون إن هذه الأوامر الشرعيّة الضابطة للحريات تحتاج إلى شيء آخر لتكتسب صفة (الإلزام) وهو (تصويت الشعب)، ودون تصويت الشعب فلا تكون المعايير الشرعية ملزمة، وعليه فلا مانع نظامي لديهم في هذه الحالة من أن يقول الإنسان ما يشاء من الأقوال الكفرية والدعوة لكل الأفكار والعقائد الضالة والمنحرفة.

وهم بهذا التصور يتفقون مع المفهوم الغربي الليبرالي الذي يقيد الحريات بالقوانين والأنظمة التي يشرعها البشر طبقاً لأهوائهم وأمزجتهم.

ويقفون في مساحة توافقية بارزة مع رواد وفلاسفة الليبرالية الأوائل، حيث يقول توماس هوبز «إن الكتاب المقدس لا يصبح قانوناً إلا إذا جعلته السلطة المدنية كذلك»[١].

ويقول اسبينوزا: «إن الدين لا تكون قوة القانون إلا بإرادة من له الحق في الحكم»[٢].

هذا التصور الذي قال به التنويريون استتبع جملةً من الانقلابات في المفاهيم والتصورات، وأدى بالكثيرين إلى التنكر للأحكام الشرعية التي لا تستقيم معه، وهذا عينُ المعنى الذي كان يحاذره المعترضون على التبشير بالديمقراطية الليبرالية، فالتنويريون شرعوا في تفكيك الأحكام الشرعية المحكمة التي تعارض تصوراتهم الجديدة، وصرفوا في هذا الصدد أكثر مما صرفوه في منابذة الاستبداد نفسه.

---

(١) اللفياثان ـ الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ص(٢٥٨)، ترجمة: ديانا حبيب حرب، بشرى صعب، الناشر: دار الفارابي، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

(٢) رسالة في اللاهوت والسياسة لاسبينوزا ص(٤٢٢)، ترجمة وتقديم: د. حسن حنفي، الناشر: دار التنوير للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

سجالات الديمقراطية والشريعة وأولوية الإصلاح

عاشت السعودية أسوة بالبلاد العربية هامشاً مرتفعاً نسبيًا من الحريات خلال سنوات الربيع العربي، واليوم بعد انجلاء الأحداث يحق للمرء أن يقف على شيء من حصاد هذا الحراك الفكري وآثاره وتداعياته. لقد كان من إيجابيات سجال الديمقراطية والشريعة أنها جعلت هذه القضايا تدخل ميدان الفضاء الفكري السعودي بعد أن ظل اهتمام النخب الفكرية اهتماماً سطحيًا لا يلامس أعماق المشكلة ولا يخوض في مناطق الاشتباك بين الشريعة والديمقراطية الغربية كما أنها ساهمت في تجلية وتوضيح العديد من المفاهيم الشرعية في قضايا الحرية والسلطة.

السجال والخلاف حول الوافد الغربي الذي دخل على العالم الإسلامي منذ أكثر من قرن في قضايا الحكم والسياسة ليس خلافاً داخل النخبة الفكرية السعودية، تلك حقيقة ساطعة كالشمس وشواهدها أكثر من أن تحصر ويراها الباحث رأي العين في كل بلد عربي وإسلامي، بل رأيناها في السنوات القليلة من الحرية السياسية والفكرية في الربيع العربي، رأيناها في الحملات الانتخابية المصرية والتونسية في بلاد تحكم بالقوانين الوضعية الغربية منذ قرن من الزمان ومع ذلك فهذا الهم وهذه الإشكالات حاضرة بقوة في المشهد الفكري والسياسي لدى الإسلاميين والعلمانيين على حد سواء في العالم العربي والإسلامي.

إذا اتفقنا بأن هذا السجال والخلاف في قضايا الشريعة والديمقراطية

الغربية موجود في كل البلاد العربية والإسلامية منذ عشرات السنين وأن هذا السجال لم ينته حتى الساعة، فالسؤال الذي يفرض نفسه: ما هي الأولويات الإصلاحية التي كان يُفترض بالنخبة الفكرية السعودية وعلى رأسهم السلفيون والتنويريون الاهتمام بها في ظل ارتفاع الهامش في تلك الفترة؟

لك أن تعرف أيها القارئ الكريم: أن هذا السجال الذي شغل الساحة الفكرية والشريحة الأكبر من الشباب السعودي الجاد نشأ بين اتجاهين يؤمنان بضرورة الإصلاح السياسي والإداري وتوسيع دائرة المشاركة الشعبية عبر انتخابات حرة ونزيهة وتشكيل مؤسسات مجتمع مدني فاعلة في قضايا تشغل كل مواطن في السكن والصحة والتعليم والبطالة... إلخ، مع هذه المساحة التوافقية الواسعة على صعيد الفكر والممارسة إلا أن الجهد الفكري الأكبر خلال سنوات الربيع القليلة اسْتُهلك في مربع الاشتباك بين الديمقراطية الغربية والشريعة التي لم تصل فيه النخب العربية لكلمة فصل فيها منذ عشرات السنين، وأنا هنا لا أقصد بأي حال التزهيد في بحث هذه القضايا المهمة ولا أنتظر لأن يسلّم أحد الطرفين بقول الآخر، وإنما أشير لملف أخفقت فيه النخب العربية مراراً وهو الوعي بمتطلبات الأولويات الإصلاحية في ظرف تاريخي مناسب وطغيان شهوة الاحتراب الفكري والسباق على كسب معارك فكرية على حساب ملفات الإصلاح المتراكمة التي تمس الجميع وتهم الجميع ويتوجع من تراكمها الجميع!![1].

ومن يتأمل في السجالات السابقة ولغيرها من سجالات الشريعة والديمقراطية يلحظ أن المجموعة التنويرية كانت السبّاقة في إشعال شرارة

---

(١) يتساءل بعض الباحثين عن سبب إصرار التنويريين على إشاعة القول بالشرعية الدينية للنظام الديمقراطي وإثارة الجدل والخصومة حول هذه النقطة الملتهبة، في ظل توافق الجميع على الأخذ بهذا النظام وقبوله، سواءٌ كان قبولاً عن قناعةٍ، أو قبولاً فرضته ضرورة التعامل مع تعقيدات الواقع السياسي الذي لا يملك أحدٌ فيه إلزام الناس فيه بشريعة الإسلام، إلا عبر الآليات المتاحة. فإذا كان الجميعُ من الناحية العملية متفقين، فإن الإصرار على تشريع القيم الليبرالية وتطبيعها نقل المعركة من ميدان الفعل المثمر، إلى ميدان خصومةٍ لا تبدو لها نهاية.

الجدل وفي توجيه السهام باتجاه الحالة الإسلامية في السعودية وفي تصوري أن لهذا أسباباً:

أولها: غلبة نزعة التمرد وإثبات الاستقلالية عن الحالة السلفية في السعودية بعد سنوات من الانتساب لها والعمل في إطار أنشطتها.

ثانياً: الإسناد المؤسسي الذي وجدته المجموعة التنويرية من عدة جهات إسلامية، تشاركها معها في مناوأة السلفية أعطت لهؤلاء الإخوة الأفاضل دفعة أخرى، المؤسف أن هذا الإسناد المؤسسي الذي كان يظهر على السطح كحالة وسطية بين التنويريين والسلفيين لم يقم بدور الوسيط الفعلي الذي يقرّب وجهات النظر بقدر ما كان يمثّل أحياناً رافعة أنيقة أقل حدة لأطروحات التنويريين.

ثالثاً: الأجندة الفكرية غير السياسية في الأطروحة التنويرية، في الوقت الذي كانت لافتة الإصلاح السياسي هي البلدوزر الذي أراد به التنويريون الإساءة للسلفية بحجة ترسيخها للأوضاع القائمة وترويج أطروحاتهم كانت ثمة أجندة أخرى يتم تمريرها لا علاقة لها بملف الإصلاح السياسي، ومن ذلك مثلاً الاحتجاج بحرية المنافقين على حق كل إنسان أن يقول ما شاء من الأقوال المناقضة للإسلام دون عقاب نظامي.

من استقرأ الأطروحات التنويرية سيلحظ بأن ثمة أجندة فكرية لا علاقة لها بملف الاصلاح السياسي كان لها تأثيرها في تشكيل مواقفهم وهذا أسوقه لا للتصويب أو التخطئة بل للتدليل على خطأ اعتبار دافع الإصلاح السياسي ونقد الموقف السلفي منه هو المحرك الوحيد للتنويريين وأن هذا تصور غير دقيق.

رابعاً: الإصلاحية الرومانسية: إحدى أكبر الإشكالات التي ليست قاصرة على تيار تنويري أو سلفي أو علماني أو غيرها، الانطلاق في إصلاح الواقع من منصة التنظير بعيداً عن قراءة الواقع والاشتباك مع معطياته وظروفه، وهذا يجعل من المرء يبصر ظاهر المشهد للتيارات والشخصيات دون استيعاب لدقائق المشهد وظروفه وتحيزاته غير المرئية للناظر من بعيد، والحقيقة بأن

موقف المصلح لا سيما في المسار السياسي يتطلب ضرورة قدراً من مراعاة التوازنات والأولويات وهذا لا يمكن أن تخطئه عين الدراس في معظم محطات الإصلاح الفكري والسياسي في التاريخ البشري كله في الشرق والغرب، وإذا أضفنا لذلك طبيعة الدولة العربية الحديثة بشموليتها وهيمنتها أدركنا أن الكثير من الأطروحات الإصلاحية التي لا تنطلق من هذا الواقع تصلح لكل شيء إلا أن تكون قابلة للتطبيق والتأثير على واقع المجتمعات.

في تحليل الموقف السلفي الإصلاحي لا يمكن معرفة موقفه بمعزل عن الظرف الزمني الذي بدأت فيه أطروحات التنوير وهي الحقبة الذهبية لليبرالية السعودية وهذا أنتج كردة معاكسة رفضاً لمعظم الأطروحات النقدية للخطاب السلفي المحلي، ولم يتجاوز الكثير من الدعاة الكلام النظري العام عن بشريّة الخطاب السلفي المحلي الذي لا بد أن يتضمن هفوات وأخطاء، ولكنهم أحجموا إما لقناعة أو لرؤية مصلحية في ذلك الظرف عن ممارسة أي نقد له، فالشعور بالاستهداف والترصد أفرز خطاباً يقدم تبريرات ومسوغات لكل فتوى أو رأي فقهي سائد أو موقف علمي سابق تجاه المخالفين، ولئن كان من ركائز المنهجية السلفية ومفاخرها التجرد للدليل مع تقدير الرموز لا تقديسهم، فإن تلك المنهجية كانت تبدو في أحسن حالاتها عند الحديث عن العلماء المتقدمين والفقهاء السابقين، ولكنك لا تجدها بنفس انضباطيتها والتزامها عند الحديث عن الرموز والشيوخ المعاصرين.

في كتاب «تحولات الإسلاميين» الذي صدر عام ١٤٣٣هـ ختمتُ المبحث الذي ناقشت فيه الأطروحات التنويرية في الحالة السعودية فقلتُ:

«مما يُحسب للمجموعة التنويرية أن ثمة أجندة وأنشطة تتعلق بالإصلاح الحقوقي والإداري، لا تستحق الإشادة والاحترام فحسب، بل تستحق التعاون معهم ومع غيرهم من المصلحين في تحقيقها، كما أن المتتبع لمواقفهم الحاليّة وحراك بعض أقرانهم السابقين الذين التحقوا بالقاطرة الليبرالية وغادروا محطة التنوير يدل كذلك على نبل مقاصدهم وإخلاصهم لقضية الإصلاح الحقوقي

والإداري التي تخلى عنها آخرون تحت وطأة مغريات البازار الليبرالي في مناخ سبتمبر.

إن معطيات واقع المجتمع السعودي بتكوينه الثقافي والاجتماعي وتغلغل قيم الإسلام وأحكامه وفقاً للمنهج السلفي في عموم شرائحه منذ تأسيس هذا الكيان توجب على الإخوة التنويريين قدراً من الواقعيّة في التعاطي مع ملف الإصلاح، ومن ذلك أن يتيقن التنويريون أن ثمة مساحات واسعة من الإصلاح يمكن أن يتفرغوا للقيام بها أو يتعاونوا مع غيرهم لتفعيلها من دون المساس بقضايا شرعية كبرى، يشكل العبث بها في المجتمع مع تبعاته الشرعية هدراً للجهود والأوقات وعرقلة لقاطرة الإصلاح، وحرقاً لعدالة قضية الإصلاح إزاء نخب شرعيّة ودوائر شعبيّة من دون دعمها فضلاً عن مخاصمتها لا يمكن لعجلة التغيير أن تنطلق، والحذر من الاغترار بأي دعم معنوي أو مادي أو علمي لا ينطلق من عمق المجتمع المستهدف بالإصلاح وقيمه الشرعية المتجذرة في نواحيه، فإن عاقبة مثل هذا الاغترار والانتفاش وخيمة، وفي التاريخ العربي المعاصر شواهد عديدة على دعوات إصلاحيّة تورمت نخبويًا وثقافيًا بمعزل عن المجتمع فانفجرت بعد حين قيحاً وصديداً ووبالاً على أصحابها وحملتِها، فالمأمول من هؤلاء الإخوة السعي الجاد في توظيف كافة الطاقات والجهود للإصلاح الذي يمس حاجات الناس وتطلعاتهم، وألا يتحول المصلحون إلى ركاب سفينة يتقاتلون فيما بينهم، بينما ربان السفينة يقودهم جميعاً إلى الجهة التي يريد».

المبحث الثالث

سجال الاختلاط

في زمن الحرب الأهلية: (كانت الصحافة في الشمال حُرةً، إلى الحد الذي كانت تُرتكب من خلال حريتها خيانةٌ علنية).

الجنرال الأمريكي غرانت[1]

(١) مايكل شوير، الفوقية الإمبريالية الأمريكية ص(٢٥١)، الدار العربية للعلوم، بيروت ٢٠٠٥م.

المبحث الثالث

سجال الاختلاط

سجال الاختلاط... خلفيّات المشهد:

منذ أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م والمشهد الفكري والإعلامي والاجتماعي يشهد تحولات هائلة، فقد أصبح كل ما يمت بصلة للهوية الإسلامية للبلاد من مؤسسات رسمية وأهلية وشخصيات دينية محلاً للاستهداف الإعلامي بالتشويه والاستعداء بشكل غير مسبوق فلم تسلم المؤسسات الدينية الرسمية كالقضاء والحسبة والإفتاء، ولم تسلم شخصيات شرعية لها مكانتها الرسمية كرئيس مجلس القضاء الأعلى وعضو هيئة كبار العلماء الشيخ صالح اللحيدان فضلاً عن حلقات تحفيظ القرآن والمراكز الصيفية والمؤسسات الخيرية والمكاتب الدعوية وعامة الدعاة والعلماء كالشيخ العلامة عبد الرحمٰن البراك أو الشيخ محمد المنجد أو الشيخ محمد العريفي بل حتى المشايخ والدعاة الذي تحول خطابهم بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١م واحتفى بهم الإعلام الليبرالي لفترة عاد ليشن عليهم الهجوم عدة مرات بشكل فج وغير مسبوق.

لقد بدى واضحاً أن الليبرالية السعودية تشعر أنها تعيش لحظة استثنائية من تاريخها[١] وأن عليها أن تستثمر كل يوم فيها في قمع خصومها وتدمير مكتسباتهم وجر المجتمع للتغريب بكل طريقة وبأي وسيلة حتى ولو ترتب على

---

(١) انظر كتاب الليبرالية في السعودية، ص(١٥٥).

هذا أن تدوس بأقدامها على قيمة الحرية التي هي إحدى ركائز الليبرالية وهذا الذي جعل شخصيات مثقفة غير محسوبة على الإسلاميين كالدكتور عبد الله الغذامي تتحدث عن «ليبرالية سعودية موشومة» كما في محاضرته الشهيرة ليس لها نصيب من الفكرة الليبرالية إلا اسمها!! والنقد ذاته تحدث عنه القومي العروبي محمد سعيد طيب[1]، ويلاحظ أن نقد هاتين الشخصيتين كان منصباً على الليبرالية السعودية كممارسة وليس على الليبرالية كفكر وفلسفة.

الشيخ الشثري والهولوكست الليبرالي!!

بدأت القصة عندما سأل أحد المشاهدين في برنامج الإفتاء على قناة المجد الفضائية عضو هيئة كبار العلماء الشيخ د. سعد الشثري عن حكم الاختلاط في جامعة الملك عبد الله للعلوم والتقنية (كاوست)، فجاء جواب الشيخ د. سعد الشثري بالثناء على افتتاح الجامعة وبأن الهدف من إقامة الجامعة هو هدف نبيل وأنه يرجو أن تكون الجامعة سبباً من أسباب تقدم الأمة وشكر الدولة على هذه الخطوة المباركة ثم قال: لكن قد توجد تفاصيل خفيت على ولي الأمر ولم يطلع عليها ولذلك أوصي بإيجاد لجان شرعية لهذه الجامعة للنظر فيما هو مخالف للشرع واستبعاده ومن ذلك الاختلاط.

من يتأمل ويعيد الاستماع لتصريح د. سعد الشثري سيجد خطابه متسقاً ومنسجماً مع طبيعة خطاب المؤسسة الدينية الرسمية منذ ٣٠ عاماً، فهو خطاب يثني على العمل الذي أقامته السلطة ويؤكد على نواياها الطيبة، غاية ما يقوله أن ثمة أشياء ربما خفيت على ولي الأمر ويأمل الشيخ تداركها، هذه المعطيات تؤكد أن ثمة أبعاداً أخرى غير ظاهرة للعيان تقف خلف التداعيات التي أعقبت هذا التصريح.

لقد شنت الصحافة السعودية حملة شعواء لا هوادة فيها ضد الشيخ د. سعد الشثري حيث بدأت الحملة الصحفية ضد الشيخ الشثري يوم الأحد

---

(١) من ذلك قول محمد سعيد طيب «إن مدعي الليبرالية كثيرون لكن معظمهم (دشير) ـ هكذا بالعامية ـ أي: منحلون بالفصحى» صحيفة الجزيرة، المجلة الثقافية، العدد (٢٦٥).

الموافق ١٠ شوال ١٤٣٠هـ (٢٩ سبتمبر ٢٠٠٩م) بمقال لرئيس تحرير «الوطن» جمال خاشقجي، وارتفعت وتيرة الحملة بـ١٨ مقالاً في اليوم الثاني منها تسع مقالات فقط في جريدة «عكاظ» ومقالان لرئيسي تحرير جريدتي «الجزيرة» و«الرياض»، وافتتاحيتان لـ«الرياض» و«الاقتصادية»، واستمرت الحملة حتى يوم الجمعة بمقال لرئيس تحرير «اليوم» محمد الوعيل، ومقال لمدير جامعة اليمامة الدكتور أحمد العيسى.

في مقاله المعنون بـ«الشيخ الشثري وقناة المجد.. لِمَ التشويش ونحن في خير من ديننا ودنيانا؟»، استخدم رئيس تحرير صحيفة «الوطن» جمال خاشقجي، لغة تحريضية قاسية ضد الشيخ الشثري، واصفا له بأنه ممن يشاركون في التشويش على خطة التنمية المتكاملة التي يقودها العاهل السعودي، يقول خاشقجي: «ولكن عندما يشارك في التشويش شيخ في هيئة كبار العلماء وعالم شاب، شجعه ودعمه ولي الأمر كالشيخ سعد الشثري فهذا مدعاة للقلق» وانتقد حديثه العام على قناة المجد، وقد كان بإمكانه تقديم نصحه سرا لولي الأمر، دون إثارة الفتنة والتشويش.

رئيس تحرير «الرياض» تركي السديري في مقاله المعنون بـ«من منطق الشثري.. لماذا نختلف عن العالم الإسلامي»، تناول الموضوع بمنطق غريب، فهو يوجه نقده لكلام الشيخ الشثري بقياسه على ما هو سائد في العالم الإسلامي، يقول السديري: «إن العالم الإسلامي الواسع من حدود إندونيسيا الشرقية وحتى آخر بعد لحدود المغرب الغربية لا يوجد فيه مثل هذا المفهوم إطلاقاً،... إلى أن قال: هل يعني ذلك أن لدينا مذهبية خاصة تفصلنا عن كل العالم الإسلامي، أم أن عالم الأكثرية منحرف عن الخط الإسلامي؟».

بعد أسبوع من الحملة الصحفية - التي اختلقت ردَّة فعلٍ مجتمعية لا حقيقة لها على كلام الشيخ - صدر يوم الأحد الموافق ٤ أكتوبر ٢٠٠٩م أمر ملكي يقضي بإعفاء الشيخ الدكتور سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري عضو هيئة كبار العلماء والعضو المتفرغ في اللجنة الدائمة للبحوث والفتوى المتفرعة من الهيئة من عمله، وأذيع الخبر في التلفزيون السعودي الرسمي.

يقول **الشيخ إبراهيم السكران** واصفاً مشهد تذبذب بعض الإسلاميين حيال الحادثة:

«إلى أولئك الذين لا زالوا يتلذذون بفلاشات صورهم في القنوات الفضائية ويتوهمون - أو يوهمون أنفسهم - أن المشكلة في قضية اللغة والهدوء والبعد عن الانفعال.. أقول لهم: «انج سعد فقد هلك سعيد».. سيأتيكم الدور بعد أن يستنفدوا الغرض منكم في تقويض خطوط الدفاع الدعوي الأولى.. أهميتكم بالنسبة لهم ليست لرفع مستوى التدين بل لتخفيض مستوى التدين في الناس.. ولذلك كلما ارتفع الهم الرسالي في الشباب زادت أهميتكم وكلما ذبل الهم الرسالي في الشباب نقصت أهميتكم لأنهم يستخدمونكم كخراطيم مياه لتفريق المحتسبين فقط فإن واصلتم مسلسل التنازلات بقيتم وإن توقفتم يوماً لأجل نص شرعي فستكتشفون عشرين مقالاً تشهيريًا تهبط فجأة في يومين لتنتهي الأزمة بإنهاء عقدكم مع القناة! وستقولون حينها ولات ساعة مندم «أكلت يوم أكل الثور الأبيض!»».

ما جرى لم يكن درساً نظريًا.. ولم يكن حتى وسيلة إيضاح.. كان عملية عسكرية فعلية بالذخيرة الحية.. لتفهموا - إن كنتم تريدون الفهم - أن هذا التيار الذي يمسك بالإعلام ليست قضيته «أسلوب الدعوة».. ولا شعارات المواطنة والتسامح وعدم الإقصاء.. هذه باختصار «عصابة» لديها مشروع واضح في «تهتيك البنية الأخلاقية للفتاة السعودية» لتكون كتلك الفتاة التي يشاهدونها كل سنة في مصايفهم! ومن وقف في طريق مشروعهم هذا فسيستخدمون ضده كل وسيلة إبادة ممكنة.. بدءاً من التشهير الإعلامي، ومروراً بالفصل من الوظيفة، وانتهاءً بافتعال ارتباطك بفزاعة الإرهاب!

حملات إعلامية مكثفة لم تتوقف تستهدف دهس وإهانة كل من يرعى نشاطاً دينيًا.. هيئات الحسبة، القضاء الشرعي، الجامعات الإسلامية، توعية الجاليات، حلقات القرآن، مشروعات تفطير الصائمين، إلخ إلخ.

ستقول لي: ولكنهم متأولون ويعتقدون أن الشيخ سعد الشثري مخطئ في

إنكاره الاختلاط، أقول لك: ومن قال لك أن ثمة مجرم على وجه الأرض لا يخلق لنفسه مبررات أخلاقية لينفذ فاحشته؟!

المهم أن نستوعب جيداً أن هذه الكارثة ليست قنبلة معزولة في الهواء.. ولكنها خيط واحد في شبكة خيوط لا يزال حاكتها يواصلون العقد..

ومما لفت نظري أن ثمة رموزاً من أصحاب التجديد والانفتاح الديني فجروا آذاننا بقضية نقد أخطاء الإسلاميين، وإذا وقع من أحد الإسلاميين خطأ انهالت عليهم الفتوحات والإلهامات والعبارات الرنانة.. وتحركت توربينات مواقعهم الإلكترونية لاستكتاب من هب ودب وفي هذه الحادثة ما سمعنا لهم إلا صمت القبور.. ولا زالت مواقعهم الإلكترونية تتابع آخر الأخبار! وكأن شيئاً بالجوار لم يقع!

حين نراهم أشداء على الإسلاميين وخُرساً في معركة الفضيلة وإرهاب المفتين.. فكيف يتوقعون أن نصدقهم بأن مقصودهم فعلاً العدل والإنصاف واتباع النص؟!

وثمة شريحة أخرى من أصحاب «منهج المنتصف بين المختلفين» اعتادت في كل قضية رأي عام أن تخرج بمقالة تدين فيها الإسلاميين والليبراليين على حد سواء، كتظاهر بارد بالحياد والاستقلال، وفي هذه الحادثة لم يجدوا ما ينتقدون به الفقهاء والدعاة الذين أنكروا، فلجؤوا إلى الكذب! نعم لجؤوا إلى الكذب الصريح.. صاروا يقولون: «مشكلة الإسلاميين أنهم أنكروا الاختلاط في الجامعة، وغيبوا المنجز العلمي فيها» مع أنهم يعلمون في قرارة أنفسهم بالقدر الكافي جداً أنه لا يوجد فقيه ولا داعية واحد من أهل السُّنَّة الذين تحدثوا عن الموضوع إلا وقدم بين يدي نصيحته شكر المنجز العلمي في الجامعة.. ألا ما أصدق بشار بن برد حين قال: «لي حيلة فيمن ينم، وليس في الكذاب حيلة».

وثمة شريحة أخرى ممن تحدثت عن الموضوع لم تتطرق إلى رذيلة اختلاط الجنسين في التعليم من قريب ولا من بعيد.. وإنما كل حديثهم عن أنه «يجب على الليبراليين أن لا يقصوا المخالف»!

هكذا فقط!

الكلام عن «إقصاء الليبراليين للمخالف» يصلح في مقام الإلزام بتناقض الليبراليين مع مبادئهم (برغم أنه صار موضوعاً محترقاً لا يحتاج لإثبات!).. لكن الأساس في القضية هو الاستناد إلى خطورة رذيلة اختلاط الجنسين في التعليم! وسواء أقصى الليبراليون مخالفهم أم كرموه هذا كله لا يعنينا.. فما حملنا هماً لإقصائهم حتى نبحث عن إكرامهم.. يعنينا فعلاً وأد شرارة امتزاج الجنسين في التعليم..!

ولا أكتمك عزيزي أنني حين أقرأ لمن يختصر القضية في «مشكلة الإقصاء» فإنه يدور في خلدي سؤال: حسناً.. افترض أنهم لم يقصوا الشيخ سعد.. بل صرفوا له راتب شهر كمكافأة على وجهة نظره.. لكن مشروع الاختلاط ماضٍ إلى نهايته فهل انتهت مشكلتك؟! وهل هذا غاية ما تسعى إليه؟! لست أدري والله ماذا يدور في ذهن هؤلاء الفضلاء الذين يختصرون الكارثة في مشكلة الإقصاء؟!»[1].

بعد القرار أقامت الليبرالية السعودية حفلة إعلامية صاخبة تشيد بالقرار وتباركه وتواصل فيه التحريض على ما تسميه الخطاب الديني المعوق لتنمية البلاد وتطورها، وفي ذروة الانتشاء الليبرالي الذي جعل من كبار العلماء وعامة الدعاة والشرعيين هدفاً يصبون عليها جام غضبهم ويمررون عبرها أفكارهم، وبعد أقل من شهر من إقالة الشيخ الشثري، يخرج عضو مجلس الشورى الشيخ الشريف د. حاتم بن عارف العوني بمقال بعنوان: «سنصدع بالحق»[2] ينشره على موقع الإسلام اليوم مهاجماً فيه المؤسسة الدينية الرسمية (هيئة كبار العلماء) معتبراً خطابها المتشدد في سد الذرائع سبباً لأن يتجاوزها القرار السياسي كما انتقد فتواها في الاختلاط، واصفاً بعض سياساتها أنها تخلط العادات والتقاليد بالدين في شأن الحجاب، ومضى الدكتور حاتم منتقداً

---

(١) مقال نشر في مجموعة عبد العزيز قاسم البريدية

(٢) نشر في موقع الإسلام اليوم بتاريخ ١/١١/١٤٣٠هـ ـ الموافق ٢٠/١٠/٢٠٠٩م.

المؤسسة الدينية الرسمية في قضايا التكفير والطائفية وغيرها.

يمكن القول هنا بأن موقف الدكتور حاتم العوني أحد الأسباب التي أدت لنقل ملف الاختلاط وسائر الملفات السجالية من كونه سجالاً وصراعاً بين الإسلاميين والليبراليين إلى أن يكون سجالاً داخل أروقة الإسلاميين، في وقت كان الخطاب الديني بكل أطيافه الرسمية وغير الرسمية يعيش أشد أيامه حصاراً وهجمة غير مسبوقة، وقد فاقم الحالة دخول وزير العدل د. محمد العيسى والدكتور عبد اللطيف آل الشيخ والدكتور عيسى الغيث والأستاذ أحمد قاسم الغامدي للسجال الدائر وتأييدهم للاختلاط في جامعة كاوست ونظائره.

خارطة اتجاهات النخب السعودية تجاه سجال «الاختلاط»:

أولاً: عامة العلماء وطلبة العلم والإسلاميين:

ذهبوا لمنع الاختلاط **الذي يمتنع فيه عادة الالتزام بضوابط الشريعة في العلاقة بين الجنسين** كالاختلاط الدائم المستمر في التعليم والعمل ونحو ذلك. ، وقد أصدر الشيخ العلامة عبد الرحمٰن البراك أكثر من فتوى بهذا الخصوص وترتب على هذا حملة تشويهية واستعدائية ضد الشيخ البراك فقد نشر موقع العربية نت[1] خبراً زعمت فيه أن الشيخ عبد الرحمٰن البراك يفتي بجواز قتل من يبيح الاختلاط في ميادين العلم والتعليم واصفاً من يقوم بهذا العمل بالإنسان المرتد الكافر الواجب قتله!!!

وعلى إثر ذلك صدر بيان من مجموعة من العلماء والدعاة يؤيدون ما جاء في مقال الشيخ عبد الرحمٰن بن ناصر البراك حول منع الاختلاط، معتبرين أن ما ذهب إليه فضيلته تؤيده أدلة الكتاب والسُّنَّة والإجماع، وأن كلام الشيخ إنما يتعلق باستحلال المحرمات الظاهرة بخلاف ما روجته الصحافة عن تكفير الشيخ لمستحل الاختلاط الذي هو محض افتراء.

كان من بين الموقعين على البيان فضيلة الشيخ عبد الله بن محمد

---

(١) موقع العربية نت بتاريخ ٩/١١/١٤٣١هـ، ١٧/١٠/٢٠١٠م

الغنيمان، ود. عبد الله بن حمود التويجري، ود. عبد الرحمٰن بن صالح المحمود، كما أشار البيان إلى أن الشيخ البراك لم ينفرد برأيه هذا بل سبقه العديد من العلماء، وأورد بيانهم نصوصاً مشابهة لما جاء في مقال الشيخ، الذي نشره موقعه.

ثانياً: التيار الليبرالي:

في الاتجاه المؤيد للاختلاط في كل مجالات الفضاء العام، ومارس تحريضاً للسلطة واستعداء للمجتمع ضد كل من يحول بينه وبين تحقيق الاختلاط بين الجنسين.

ثالثاً: وجوه شرعية رسمية:

أيدت الاختلاط بين الجنسين بالضوابط الشرعية كما وصفتها، ومن أبرز هذا الاتجاه وزير العدل آنذاك الشيخ د. محمد العيسى[١]، وقد تتابع بعده بعض القضاة يؤيدون رأيه من أبرز من نذر قلمه للكتابة في هذا الاتجاه من القضاة الدكتور عيسى الغيث.

كما أشاد خطيب الحرم المكي الشيخ د. عبد الرحمٰن السديس بجامعة الملك عبد الله وما تقدمه للعالم، محذراً كل مشكك ومعترض على الجامعة ومن يهرف بما لا يعرف ويتبع الإشاعات ويتبناها[٢].

كان من اللافت إزاء موقف السواد الأعظم من العلماء والفقهاء في السعودية ضد التعليم المختلط أن الصحافة السعودية سعت في استدعاء فتاوى وأقوال فقهية لعلماء أزهريين وفقهاء مستقلين كالشيخ يوسف القرضاوي وقدمتهم كرموز للفقه المستنير المواكب لمتغيرات العصر. تبلغ المفارقة مداها بعد عامين حين اندلعت الثورات فقد تحول القرضاوي في خطاب الصحافة المحلية من فقيه مستنير إلى رمز من رموز التطرف والإرهاب!

---

(١) صحيفة الرياض بتاريخ ٢٤/١٠/٢٠٠٩م.

(٢) صحيفة سبق الجمعة ٠٩ أكتوبر، ٢٠٠٩م، نقلاً عن واس.

أبرز أدلة المانعين للاختلاط:

يفرق المانعون بين مرتبتين للاختلاط أولهما مرتبة (الاختلاط العارض) الذي يكون في الطريق والأسواق ونحوهما. والثاني هو (اختلاط المجالسة) كالذي يكون في مجال التعليم والعمل، وهو الذي يترتب عليه رفع الكلفة، وانكسار الحواجز، وإلف كل من الطرفين للآخر، ونشوء العلاقات غير المشروعة[1].

---

(١) يقول الشيخ إبراهيم السكران: «الحقيقة أننا حين نتدبر صور الاختلاط في عهد النبوة التي من جنس واحد يتبين لنا فعلاً كيف ميّز النبي في أحكامها طبقاً لعامل الزمن، أو بشكل أدق طبقاً لقوة الإفضاء إلى الفتنة، وسنعرض بعض النماذج لذلك.

قارن مثلاً بين (الصلاة والطواف) ففي الطواف لأنه يأخذ زمناً يسيراً عابراً رخص لهم النبي في الطواف في وقت واحد مع كون النساء حجرة، أو من وراء الرجال، أو متنكرات في الليل فإذا دخلن البيت قمن حتى يدخلن وأخرج الرجال، وهذه الصور كلها دل عليها حديثا عائشة وأم سلمة في «صحيح البخاري» في باب طواف النساء مع الرجال». البخاري (١٦١٨، ١٦١٩).

ولكن في (الصلاة) لأنها تأخذ زمناً دوريًّا متكرراً، وليست أمراً عابراً، فإن النبي لم يرخص لهم في الاختلاط، بل وضع للرجال مصلى، وللنساء مصلى مستقلًّا عنهم، وكان ينتظر هو وأصحابه حتى ينصرف النساء، كما في «صحيح البخاري»: «عن أم سلمة قالت: كان رسول الله إذا سلم قام النساء حين يقضي تسليمه، ويمكث هو في مقامه يسيرا قبل أن يقوم. قال ابن شهاب: نرى ـ والله أعلم ـ أن ذلك كان لكيْ ينصرف النساء قبل أن يدركهن أحد من الرجال». البخاري (٨٧٠).

ولم يكتف بذلك، بل جعل «شر صفوف النساء أولها» لأنها أقرب إلى الرجال، برغم أن المصليات مستقلة!

فمن تأمل تصرف النبي ﷺ في التفريق والتمييز بين (اختلاط المطاف واختلاط المصلى) وكيف تسامح في أحدهما وتحفظ في الآخر، علم علماً قطعيًّا لا ينفك عنه أن النبي قاصد إلى التمييز بين هذه الصور، وعدم وضعها موضعاً واحداً. وبالتالي فالاختلاط الذي يأخذ زمناً دوريًّا متكرراً لا يجوز أن يقاس على الاختلاط العابر الذي يأخذ زمناً يسيراً عارضاً.

حسناً، لنتأمل ـ أيضاً ـ صوراً أخرى من صور الاختلاط التي ميز النبي بينها، ودعنا يا أخي الكريم نقارن بين (الفتيا ومجلس العلم)، ففي الفتيا؛ لأنها مسألة واحدة في زمن يسير عابر، كانت المرأة تأتي وتسأل النبي حتى لو كان حوله رجال؛ لأنه اختلاط عارض في زمن يسير عابر، ومن ذلك أن تميمة بنت وهب امرأة رفاعة القرظي جاءت تستفتي النبي في أمر طلاقها وفي المجلس أصحاب النبي كأبي بكر وخالد بن سعيد بن العاص، حتى كان خالد بن سعيد بن العاص متضايقاً من صراحتها في سؤالها، والقصة بتفصيلها في الصحيحين. البخاري (٥٢٦٥)، مسلم (٣٦٠٠).

ولكن في مجلس العلم بسبب أنه اختلاط مكث ومجالسة ويأخذ زمناً يحصل به رفع الكلفة وإلف كل من الطرفين للآخر، فإن النبي لم يأذن للنساء أن يختلطن بالرجال، بل فصل بينهم، ووضع لكل منهم =

فمحل البحث والسجال الدائر الذي نتج عن الاختلاط في جامعة كاوست هو الاختلاط في مجال التعليم والعمل، وقد استدل المانعون كثيراً جداً من أبرزها:

١ ـ استقراء الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تدل دلالة على منع الشريعة لكل ما يؤدي لاختلاط الرجال بالنساء، ومن ذلك نهي النبي الرجال من أقارب الزوج للدخول على المرأة كما في حديث: «**الحمو الموت**» ونهيه ﷺ عن الخلوة بين الرجل والمرأة «**لا يخلون رجل بامرأة إلا ومعها محرم**» والنهي عن مس المرأة الأجنبية أو مصافحتها، والأمر القرآني بسؤال النساء من وراء حجاب ﴿فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍۚ﴾، والأمر النبوي بالتفريق في المضاجع بين الأولاد، ونهي المرأة عن التطيب عند الخروج، والنهي عن سفرها إلا مع ذي محرم.

بل جاءت الأدلة الشرعية لتحث المرأة لتفادي الاختلاط بالرجال حتى في أثناء أداء العبادات فقد جعلت الشريعة أجر صلاة المرأة في بيتها خيراً من صلاتها في المسجد، ونهيت المرأة عن مس الطيب إذا ذهبت للمسجد، وجعل الصف الأخير للمرأة خيراً من الصف الأول الذي يكون أقرب للرجال، وفي الحج أذن لرجل بالتخلف عن الجهاد ليحج مع امرأته، ورخص لها أن ترمي ليلاً لئلا تزاحم الرجال.

عند استقراء هذه الأدلة المتضافرة يظهر للمسلم حرص الشريعة على منع الاختلاط بين الجنسين وإغلاق مسارب الفتنة بين الجنسين كما أن في اختلاط

= مجلساً مستقلاً، كما في حديث أبي سعيد الخدري في الصحيح قال: «قالت النساء للنبي: غلبنا عليك الرجال، فاجعل لنا يوما من نفسك. فوعدهن يوماً لقيهن فيه، فوعظهن وأمرهن». البخاري (١٠١). فقول النساء للنبي ﷺ: «غلبنا عليك الرجال» دليل ظاهر في كون النبي لم يرخص للنساء أن يأتين ويختلطن بالرجال في مجالس العلم التي يعقدها النبي لأصحابه، وقوله: «فوعدهن يوماً» دليل آخر على تخصيص النبي لهن مجلس علم مستقلاً عن الرجال.

فإذا تأمل الباحث الصادق تفريق النبي بين (اختلاط الفتيا، واختلاط مجلس العلم) وكيف تسامح في أحدهما ولم يتسامح في الآخر، علم علماً قطعيًا أن النبي لم يجعل الاختلاط العارض كاختلاط المكث والمجالسة.

المرأة بالرجل مشقة عليها من حيث الحفاظ على حجابها.

٢ ـ عند النظر في كتب فقهاء المذاهب الأربعة وغيرهم من فقهاء الإسلام نجد اتفاقاً على منع الاختلاط بين الجنسين في أقل من هذه الصور المعاصرة التي تتسم بالمكث والمجالسة لوقت طويل بين الجنسين، فمحاولة اعتبار القول بمنع الاختلاط هو قول لا يقول به إلا فقهاء السعودية أو الحنابلة قول غير صحيح ويدل على أن قائله لم يطلع على كتب الفقهاء ومن ذلك:

فعند مذهب الحنفية، يقول السرخسي رحمه الله: «في اختلاط النساء مع الرجال عند الزحمة؛ من الفتنة والقبح ما لا يخفى»[(١)].

ويقول أيضاً رحمه الله: «في اختلاطها ـ أي: المرأة ـ بالرجال فتنة»[(٢)].

ويقول ابن الهمام في هذا الشرح: «المرأة إنما تخالط المرأة، لا الرجل الأجنبي»[(٣)].

وعند المالكية: تعرض الإمام النفراوي المالكي لمسألة «مسقطات وجوب إجابة وليمة العرس» قال: «ثم شرع في بيان ما يسقط الإجابة بقوله...: «ولا منكر بيِّن»؛ أي: مشهور ظاهر، كاختلاط الرجال بالنساء»[(٤)].

ويقول ابن العربي المالكي فيه: «المرأة لا يتأتى منها أن تبرز إلى المجالس، ولا تخالط الرجال، ولا تفاوضهم مفاوضة النظير للنظير»[(٥)].

وعند الشافعية: يقول الماوردي: «والمرأة منهية عن الاختلاط بالرجال»[(٦)].

ولما تعرض الإمام النووي لظاهرة اختلاط النساء والرجال ليلة عرفة

---

(١) المبسوط (١٦/ ٨٠).

(٢) المبسوط (٤/ ١١١).

(٣) فتح القدير (٥/ ٢٢٢).

(٤) الفواكه الدواني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني (٢/ ٣٢٢).

(٥) أحكام القرآن (٣/ ٤٨٣).

(٦) الحاوي الكبير (٢/ ٥١).

للدعاء والذكر أغلظ في تحريمها والتشنيع عليها، وذكر أن من علل تحريمها «اختلاط الجنسين» كما يقول رَحِمَهُ اللَّهُ في موسوعته «المجموع شرح المهذب»: «ومن البدع القبيحة ما اعتاده بعض العوام في هذه الأزمان من إيقاد الشمع بجبل عرفة ليلة التاسع أو غيرها..، وهذه ضلالة فاحشة جمعوا فيها أنواعا من القبائح، منها: اختلاط النساء بالرجال، والشموع بينهم، ووجوههم بارزة، ويجب على ولي الأمر وكل مكلف تمكن من إزالة هذه البدع إنكارها»[1].

وعند الحنابلة: يقول البهوتي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ويمنع فيه اختلاط الرجال والنساء، لما يلزم عليه من المفاسد»[2].

ويقول الإمام السفاريني رَحِمَهُ اللَّهُ: «والمحمود من الغيرة صون المرأة عن اختلاطها بالرجال»[3].

٣ ـ أنه يوجد اتجاه في الغرب بدأ يتبنى التعليم غير المختلط وخرجت دراسات تؤكد أن التأثير السلبي للاختلاط على التحصيل العلمي للطلاب والطالبات.

يقول الشيخ إبراهيم السكران:

«مع بدء بروز المشكلات المصاحبة لنمط التعليم المختلط، وعدم بروز تلك النتائج الإيجابية المبالغ فيها التي راهن عليها أنصاره، تناقص الحماس الشعبي العارم لهذا النمط من التعليم، وبدأ يتزايد الطلب الاجتماعي على المدارس غير المختلطة (المنفصلة) حتى أنه في التسعينيات كما يصور ذلك في الولايات المتحدة البروفوسور سالومون ـ وهي أستاذة القانون الدستوري والإداري بجامعة سانت جونز في نيويورك ـ حيث تقول: «وفي نفس الوقت - أي في التسعينيات ـ تزايد الاهتمام بالتعليم غير المختلط بين مدارس القطاع الخاص، فبين العام ١٩٩٨ والعام ١٩٩٩ وحدها زاد التسجيل في مدارس

---

(١) المجموع (٨/ ١٤٠).

(٢) كشاف القناع (٢/ ٣٦٧).

(٣) غذاء الألباب (٢/ ٤٠٠).

الفتيات المستقلة بنسبة ٤,٤٪. وأما في مدينة نيويورك، بما تحمله من كثافة للمدارس الخاصة، فقد قفزت الطلبات إلى نسبة ضخمة تصل إلى ٦٩٪. ومن الواضح أن ثمة أمراً ما أقنع أولياء أمور الطلاب بأن المدارس غير المختلطة تمثل استثماراً جيداً في مستقبل بناتهم» (Salomone, 2003).

ومع هذا الطلب الاجتماعي إلا أنه في واقع الحال ظل هامشيًّا بسبب تلك التنظيمات التي حدت منه في التعليم العام، ولكن مع ازدياد ضغوط أنصار هذا الاتجاه ظهر في الولايات المتحدة عام ٢٠٠٢م تشريع فيدرالي جديد يعزز ضمن مواده نظام التعليم غير المختلط، ويدعمه ببرامج تمويلية، وهو القانون المسمى (NCLB,2002)، وبعد ذلك تزايدت المدارس غير المختلطة في أمريكا حتى بلغت إلى شهر نوفمبر ٢٠٠٩ ـ بحسب إحصائيات المنظمة الوطنية للتعليم العام غير المختلط ـ أكثر من ٥٤٧ مدرسة عامة غير مختلطة (NASSPE,2009).

وأما في بريطانيا فلم يظهر من الأصل قانونٌ يفرض التعليم المختلط، ولذلك بقي جزء من مدارسها محافظاً على النظام غير المختلط (المدارس المنفصلة)، ويقدّرها البروفيسور سميثرز ـ أحد ألمع خبراء التعليم في بريطانيا ـ بأنها تزيد على ٤٠٠ مدرسة تعمل بنظام التعليم غير المختلط (The Observer,2006)، ولذلك يبدي أستاذ علم الاجتماع في جامعة سوسكس د. جنيفر شو هذه المقارنة ببقية الدول الغربية فيقول: «على الرغم من أن بريطانيا ليست منفردة في هذا المجال، فإن الفصل الجنسي في مدارسها أصبح مظهراً متميزاً بحيث يضع نظامها للتعليم الثانوي بعيداً عن عدد من الدول المتقدمة التي يعتبر التعليم المختلط فيها مسألة طبيعية، كما في الولايات المتحدة على سبيل المثال» (Shaw,1984).

وأما أهم (المنظمات الأمريكية) الفاعلة في مجال دعم التعليم غير المختلط (المدارس المنفصلة) فأهمها: المنظمة الوطنية للتعليم العام غير المختلط (NASSPE) وقد تأسست عام ٢٠٠٢م.

ومؤسسة تعليم الفتيات، وقد تأسست عام ٢٠٠٢م (feyw.org).
والائتلاف الوطني لمدارس الفتيات (NCGS)، وغيرها.

وأما في بريطانيا فأهم تلك المؤسسات الداعمة للتعليم غير المختلط: منظمة مدارس الفتيات (GSA) وتأسست عام ١٩٧٤م.

وكل هذه المنظمات لها مواقع خاصة على (شبكة الإنترنت) توفر من خلالها مادة غزيرة حول مواقع المدارس التي توفر تعليماً غير مختلط (منفصل)، كما تزود الزائر بخلاصات لأبحاث ودراسات وتقارير تدعم موقفهم المناهض للتعليم المختلط، بالإضافة إلى أخبار دورية عن أهم المؤتمرات والندوات التي تدعم التعليم غير المختلط (المنفصل).

هذه الإشارة الخاطفة إلى تطور إشكالية «التعليم غير المختلط» في المجتمع الغربي ليس الهدف منه ـ بأي شكل من الأشكال ـ تصوير المؤسسات التعليمية الغربية باعتبارها تطوي حقائبها الأخيرة استعداداً للتحول الكلي إلى التعليم غير المختلط، كلا قطعاً فهذه صورة مغرقة في الخيال، وإنما المراد من هذا العرض الوجيز كشف الخلل العلمي في الصورة التي لا زال يقدمها الإعلام الليبرالي بأن «قضية التعليم المختلط هي مسألة محسومة في الفكر التربوي الغربي، وأن التعليم غير المختلط إنما هو جزء من التاريخ وأساطير الماضي» إلخ.

فهذه الصورة التي يقدمها الإعلام الليبرالي صورة غير علمية كليًا، بل قضية التعليم المختلط/غير المختلط لا تزال «قضية جدلية» داخل الفكر التربوي الغربي، ولا يزال هناك مؤسسات ومدارس ومنظمات تتبنى وجهتي النظر، ولا يزال هناك دراسات مستمرة حول كفاءة كل منهج من هذين المنهجين، ولا تزال هناك مقالات ينشرها أنصار كل اتجاه ضد الاتجاه الآخر.

وبالتالي، فإن القول بأننا لو واصلنا التعليم غير المختلط فسنتورط بإحراجات سياسية عالمية بسبب غرابة هذه الطريقة في عالم اليوم، وأنها طريقة ماضوية لا توجد على وجه الأرض، هذا كله مجرد تصريحات مجانية ناشئة بسبب الجهل بالتكوين الفعلي للواقع الغربي المعاصر»[1].

---

(١) إبراهيم السكران، من الذي اخترع لفظ الاختلاط؟ مكتبة صيد الفوائد الإلكترونية.

وقد أحصيتُ ما لايقل عن (٢٢) بحثاً أو كتاباً صدر بعد هذا السجال ومن أبرزها:

١ ـ الاختلاط بين الجنسين، د. خالد السبت.

٢ ـ الاختلاط، تحرير وتقرير وتعقيب، الشيخ عبد العزيز الطريفي.

٢ ـ الاختلاط بين الجنسين من خلال أصول الفقه ومقاصد الشريعة، الشيخ عامر بهجت.

٤ ـ الاختلاط بين الجنسين أحكامه وآثاره، للشيخ رياض المسيميري والشيخ محمد الهبدان.

٥ ـ تحريم الاختلاط والرد على من أباحه، د. عبد العزيز البداح.

ذرائع المؤيدين للاختلاط في التعليم[١]:

١ ـ أن مصطلح الاختلاط محدث ولا يوجد في قاموس الشريعة الإسلامية ولا مدونات أهل العلم إلا في أحكام محدودة لا علاقة لها بما يردده المعاصرون حول اختلاط النساء بالرجال. وأن المانعين خلطوا بين مصطلح الاختلاط والخلوة المحرمة.

وقد نقض المانعون هذا الاحتجاج بأن الأحكام الشرعية تدور حول المعاني لا المصطلحات ولذا لا يعتبر عدم وجود المصطلح حجة علمية يحتج بها، هذا على سبيل التنزل مع القائل مع أن قوله بأن مصطلح الاختلاط مصطلح حادث غير صحيح وقد أورد إبراهيم السكران على سبيل التمثيل أكثر من ١٧ نقلاً من كتب فقهاء المذاهب الأربعة وغيرهم نصوا فيها على مصطلح الاختلاط وسد الذرائع المفضية إليه[٢].

٢ ـ أن اختلاط الرجال بالنساء وفق ضوابط الشريعة[٣] موجود في تاريخ

---

(١) صحيفة الرياض، السبت ٥ ذو القعدة ١٤٣٠هـ، ٢٤ أكتوبر ٢٠٠٩م، وزير العدل: الاختلاط مصطلح وافد ولا يوجد في قاموس الشريعة الإسلامية.

(٢) من الذي اخترع لفظ (الاختلاط) إبراهيم السكران، مكتبة صيد الفوائد الإلكترونية.

(٣) يقول د. فهد العجلان: «أول خطأ معرفي هنا: أنهم يتحدثون عن (حضور) المجالس المختلطة، =

المجتمعات المسلمة في الصلوات والحج والعمرة ومعاملات الناس في البيع والشراء كما يوجد شواهد في السُّنَّة النبوية تؤكد ذلك:

- ومن ذلك ما ثبت في الصحيحين عن أم الفضل بنت الحارث رضي الله عنها «إن أناساً تماروا عندها يوم عرفة في صوم النبي ﷺ، فقال بعضهم: هو صائم، وقال بعضهم: ليس بصائم، فأرسلت إليه بقدح لبن، وهو واقف على بعيره، فشرب»، وذكر شراح الحديث بأن هذا أصل في المناظرة في العلم بين الرجال والنساء.

وأجاب عنها الشيخ عبد العزيز الطريفي وقال:

المناظرة في العلم والتعليم، لا ينكر وجودها أحد، وهذا تعميم أورد فهماً خاطئاً، ولو تحقق له صفته علم أنه أُتي من تلقينٍ، فالمناظرة في العلم بين الرجال والنساء التي يستنبطها العلماء الحذاق من النصوص، هي على حالٍ وصفها مسروق بن الأجدع كما في الصحيحين قال: سمعت عائشة وهي من وراء الحجاب.

وكما ذكره البخاري في «تاريخه» ترجمة عبد الله أبي الصهباء الباهلي قال: رأيت سِتْر عائشة رضي الله عنها في المسجد الجامع، تُكَلِّم الناس من وراء السِّتر، وتُسأل من ورائه.

وكما جاء في «المسند» عن عبد الله أبي عبد الرحمٰن قال: سمعت أبي يقول: جاء قوم من أصحاب الحديث فاستأذنوا على أبي الأشهب، فأذن لهم فقالوا: حَدِّثنا. قال: سلوا. فقالوا: ما معنا شيء نسألك عنه، فقالت ابنته - من وراء السِّتْر -: سَلُوه عن حديث عرفجة بن أسعد أُصيب أنفه يوم الكُلاب.

- **وتعلَّل دعاة الاختلاط** بما ثبت في الصحيح عن سهل بن سعد،

= وأنّ من يحضرها يجب عليه أن يلتزم بكلّ هذه الضوابط السابقة. وليس محلّ خلافنا هو في حضور المجالس المختلطة فقط، فخلافنا من الأساس في حكم وجود هذا الاختلاط، وفي حكم (تشريع) الاختلاط والإذن به وهو شيء آخر غير مسألة حضور المجالس المختلطة».

قال: «دعا أبو أسيد الساعدي رسول الله ﷺ وكانت امرأته يومئذ خادمهم، وهي العروس، قال سهل: أتدرون ما سقت رسول الله، ﷺ؟ أنقعت له تمرات من الليل، فلما أكل سقته». وفي رواية: «فما صنع لهم طعاماً، ولا قربه إليهم إلا امرأته أم أسيد»، وذكر أهل العلم في شرح هذا الحديث: جواز خدمة المرأة لزوجها ومن يدعوه عند الأمن من الفتنة، ومراعاة ما يجب عليها من الستر، وجواز استخدام الرجل امرأته في مثل ذلك، قلت: وقد كان هذا شائعاً في القديم في مجتمعاتنا، يحفه نهج سلفنا الصالح في البراءة، والحشمة، والتحفظ، على فطرة الإسلام، وطيب النيات والمقاصد.

وأجاب عنه الطريفي فقال:

هذا قبل منع الاختلاط وفرض الحجاب: فإن الحجاب ولوازمه فرض في قريب السنة الخامسة، وهذا العرس كان قبل ذلك، فزوجة أبي أسيد هي سلامة بنت وهب وأولادها ثلاثة أسيد وهو الأكبر والمنذر وحمزة، كما نص عليه خليفة بن خياط في «طبقاته» (ص٢٥٤، ط. العمري)، وعمر أبي أسيد الساعدي حينما فرض الحجاب كان سبعاً وستين سنة، وابنه الأكبر الذي أُمه سلامة المتزوجة كما في هذا الحديث ذكره عبدان المروزي في الصحابة، وكذلك ابن الأثير وغيرهم، ورسول الله ﷺ توفي سنة ١١ للهجرة، والحجاب فرض سنة خمس للهجرة؛ يعني: قبل وفاته بخمس سنين، فمتى تزوج أسيد وسلامة رضي الله عنهما؟ ومتى ولد لهما؟ ومتى أمكن أن يكون ابنهما أُسيد وأن يعد صحابيًّا في خمس سنين.

وقال النووي عن هذا العرس في «المنهاج شرح مسلم» (١٣/ ١٧٧): «هذا محمول على أنه كان قبل الحجاب».

وقال العيني في «عمدة القاري»: «وكان ذلك قبل نزول الحجاب».

وبهذا قال القرطبي في «تفسيره» (٩/ ٩٨).

وقد أشار غير واحد من الشراح إلى قدم حادثة زواج أبي أُسيد أيضاً كابن بطال بقوله: «وفيه: شرب الشراب الذي لا يسكر في العرس، وأن ذلك من الأمر المعروف القديم».

ـ **ومن نماذج الاختلاط اجتماع النساء في الجهاد،** حيث يضطلعن بنقل الماء إلى المجاهدين ومداواة جرحاهم، وهذا سائغ شرعاً، وإن أفضى إلى مخالطة النساء للرجال، لما يتولد عن هذه الأعمال من تحقيق المصالح الشرعية، يشهد لهذا ما روته الربيع بنت معوذ ﵅ قالت: «كنا نغزو مع النبي ﷺ فنسقي القوم، ونخدمهم، ونرد القتلى إلى المدينة». وفي رواية: «كنا مع النبي ﷺ نسقي، نداوي الجرحى، ونرد القتلى إلى المدينة».

وأجاب عنه الشيخ الطريفي فقال: خروج النساء في الجهاد، فالمقطوع به الذي لا يشك به عاقل أن هذا من باب الضرورات الصرفة، وانشغال الرجال بضرب الأعناق ومتابعة العدو وترقبه، ثم هن مع ذلك متأخرات بعد الرجال معهن محارمهن ولا يتصور عاقل خروج نساء الصحابة إلا وأزواجهن معهن يبتن حيث يبيتون ويرتحلن حيث يرتحلون، وأي ضير في ذلك، ثم كيف يقاس هذا على اختلاط المرأة بالرجال في ميادين العمل والدراسة؟!

ومن اجتماع المرأة بالرجل للمصلحة الشرعية، اجتماع الرجال بالنساء لوعظهن وتعليمهن، ففي الصحيح عن ابن عباس قال: «خرج رسول الله ﷺ يوم عيد، فصلى ركعتين لم يصل قبل ولا بعد، ثم مال على النساء ومعه بلال، فوعظهن وأمرهن أن يتصدقن».

٣ ـ أننا لو عممنا قاعدة الاختلاط لمنعنا من اجتماع الرجال والنساء في الأسواق والأماكن العامة، فلا ترى المرأة وحولها رجل، لدخول ذلك في معنى الاختلاط المحدث!!.

وأجاب عنه المانعون بأن محل البحث والنقاش هو الاختلاط غير العارض فلا خلاف حول مشروعية الاختلاط العارض في الأسواق والأماكن العامة فهذا كلام في غير محل النزاع.

أضواء على سجال الاختلاط:

أولاً: أن الهجوم الإعلامي الجارف على الشيخ الشثري وعلى كل منتقد للاختلاط بين الجنسين في التعليم كشف عدة معطيات:

١ ـ أن خلاف الليبرالية السعودية ليس مع الدعاة المستقلين أو من تصفهم بالحركيين، فالشيخ الشثري في خطابه الفقهي ومكانته الاجتماعية ومنصبه الوظيفي لا يختلف البتة عن علماء المؤسسة الدينية الرسمية ومع ذلك هوجم بشكل شرس واسْتُعديت عليه السلطة واتُّهم بشق الوحدة الوطنية.

٢ ـ أن هناك مطبخاً خلفيًّا تدار فيه بعض الحملات الصحافية[(١)] فلا يمكن صدور أكثر من ٢٢ مقالاً في يومين من باب توارد الخواطر!!.

٣ ـ الخطاب المستعدي العنيف كان من أكبر محطات انكشاف قيمة الحرية لدى الليبرالية السعودية فلم يحفظوا لمخالفيهم حق إبداء رأيهم وسارعوا للهجوم والاستعداء ثم الاحتفال بإقالة خصمهم لمجرد إبداء رأيه.

ثانياً: الخطاب الشرعي المؤيد للاختلاط في التعليم جاء متأخراً بعد الحملة الصحفية الليبرالية وهذا أعطاه مرتبة إلحاقية أو تبعية في السجال

---

(١) استعرضت صحيفة سبق تفاصيل الحملة بتاريخ ٢٨ ربيع الأول ١٤٣٢هـ في تقرير بقولها: «بدأت بجريدة «الوطن» بمقال لرئيس تحريرها يوم الثلاثاء، وبتسعة عشر مقالاً في صحف «الرياض»، «الجزيرة»، «عكاظ»، «الحياة»، «الاقتصادية» يوم الأربعاء منها ثلاث افتتاحيات لـ«الجزيرة» و«الرياض» و«الاقتصادية»، ومقالان لرئيسي التحرير: تركي السديري «الرياض»، وخالد الملك «الجزيرة»، وتصدرت ثلاث مقالات عن الموضوع الصفحات الأولى في «الجزيرة» و«الرياض» و«الوطن»، ومقالان في الصفحة الأخيرة لجريدتي «عكاظ» لعبد الله أبو السمح و«الجزيرة» لمحمد بن عبد اللطيف آل الشيخ. وقد بلغ عدد المقالات التي تناولت بالنقد العنيف رأي الشيخ سعد الشثري في قناة «المجد» ثمانية عشر مقالاً، مقابل مقال واحد وهو «رد الشيخ الشثري» على صحيفة «الوطن» في يومين متتاليين، منها مقال واحد نشر يوم الثلاثاء وثمانية عشر مقالاً أمس الأربعاء، واحتلت صحيفة «عكاظ» الصدارة في عدد المقالات التي تناولت الموضوع بتسع مقالات في عدد واحد، وثلاث مقالات في «الوطن»، ومقالين في كل من «الجزيرة» و«الرياض»، ومقال واحد في كل من «الاقتصادية» و«الحياة». أما مواقع الإنترنت فقد احتلت القضية الصدارة، وإن كانت معظمها مؤيدة لرأي الشيخ الشثري، حتى في التعليقات على المقالات التي تنتقد موقف الشيخ في الصحف على مواقعها على الإنترنت.

الفكري حول قضية الاختلاط ولكن هذا لم يمنع العلماء والباحثين المانعين من مناقشة أفكارهم وتفنيد آرائهم.

ثالثاً: هناك فئة من الإسلاميين التي دشنت حقبة تصالحية مع الليبرالية السعودية في العشرية السبتمبرية فضّلت عدم الدخول في السجال ولكن سرعان ما عادت هذه الفئة من الإسلاميين لتكون في مرمى نيران الصحافة الليبرالية بعد اندلاع الثورات العربية ولكن هذا لا يمنع من القول بأن هذه الفئة شعرت أو لم تشعر قدمت خدمات كبيرة لليبرالية السعودية حيث كانت أحد عوامل تجسير الفجوة بين النخبة الليبرالية وعموم المجتمع في تلك الحقبة.

رابعاً: ظهر جليًّا بعد ذلك أن الخطاب الذي يتحدث عن اختلاط بالضوابط الشرعية ليس له وجود على الواقع إلا من خلال التنظير فواقع الاختلاط الذي حدث ويحدث في كثير من بيئات العمل يثبت أن هذه الضوابط إنما توضع كجسر لتجاوز الحرج المجتمعي والحاجز الشرعي للوصول لصورة من صور الاختلاط التي لا تندرج بأي حال تحت لافتة الضوابط الشرعية المكتوبة.

المبحث الرابع

سجالات الفن والتمثيل

(إن لم تكن حذراً.. فإن الصحف ستجعلك تكره المقهورين، وتحب أولئك الذين يمارسون القهر).

مالكوم إكس

أولاً
سجال مسلسل عمر

Mbc تشعل شرارة السجال:

بدأ السجال عندما أعلنت شبكة قنوات إم بي سي بالشراكة مع دولة قطر عن عزمها إنتاج مسلسل عن سيرة الصحابي الجليل والخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وتناقلت الأنباء عن وجود مجموعة من العلماء شاركوا في مراجعة وتدقيق النص التاريخي للمسلسل وهم (الشيخ يوسف القرضاوي، والشيخ د. سلمان العودة، ود. علي الصلابي والشيخ عبد الوهاب الطريري، ود. أكرم ضياء العمري ود. سعد العتيبي).

خبر مسلسل عمر جاء في أجواء مشحونة ضد الإجرام الصفوي الطائفي الذي يتعرض له أهل السُّنَّة في العراق، ومعلوم ما لشخصية عمر بن الخطاب من رمزية ومكانة لدى أهل السُّنَّة وهذا مما جعل المسلسل يحظى بمتابعة لأخباره قبل بثه.

مسألة تمثيل شخصيات الصحابة رضوان الله عليهم من النوازل التي لم يعرفها المسلمون إلا بعد دخول فن التمثيل من الحضارة الغربية، وقد كان مواقف عامة المجامع الفقهية والفقهاء المعاصرين على منع تمثيل الصحابة رضوان الله عليهم ولهذا جاء خبر بث المسلسل: ليثير سجالاً ساخناً، ويعيد المسألة لواجهة الاهتمام الفقهي والفكري والشعبي.

صدرت فتوى من الشيخ عبد الرحمٰن البراك ذكر فيها أن عزم بعض القنوات الفضائية على عرض مسلسل عن سيرة الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه خلال شهر رمضان يعد عملاً منكراً وغير جائز.

وقال إن علماء العصر المعتبرين من أعضاء المجامع الفقهية وغيرها أجمعوا على تحريم تمثيل الصحابة رضي الله عنهم، وذلك للمفاسد الكثيرة المترتبة على ذلك.

وذكر البراك بعضاً من هذه المفاسد، ومنها أنه عدوان على شخص الممثَّل وافتيات عليه، وأن من أهم أغراض التمثيل إمتاع المشاهدين باللهو واللعب فلذلك يتم التركيز على المواقف الغريبة والمثيرة للسخرية وسوء الظن في سيرة الممثَّل، إضافة إلى أن تقمص الشخصية يغرس في نفوس المشاهدين خصوصا الصغار أن ما شاهدوه هو الصورة الحقيقية للمثَّل، فترتسم في أذهانهم تلك الصورة كلما ورد ذكره.

المؤيدون لمسألة تمثيل الصحابة احتجوا بفتوى الشيخ العلامة عبد الله بن جبرين تجيز تمثيل الصحابة حيث جاء فيها: «كثر في القرآن ضرب الأمثال بالأشياء المحسوسة المعروفة وكذا ورد في السُّنَّة، حيث إن التمثيل أوقع في النفس وأبقى في الفهم وأظهر أثراً في السامع والناظر؛ لاجتماع السمع والبصر والعقل على تفهمه وتدبره؛ لذلك يبقى أثره طويلاً، ولا يكاد من سمعه ينسى لفظه أو معناه، فلا بأس بإظهار مثل تلك الأمثال المضروبة في الكتاب والسُّنَّة؛ كما لو أن رجلا معه جماعة نزلوا في برية كثيرة الأشجار والمرتفعات والحفر فأوقد ناراً ليلا وأضرمها، فنظروا وأبصروا حولهم ثم أطفأها بسرعة، فإنهم يتحيرون ويبقون في ظلمات حالكة، يعثرون في الأشجار ويسقطون في الحفر، وذلك مثال قوله - تعالى - ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ الآية، وكذا قول النبي ﷺ: «**مثلي كمثل رجل استوقد ناراً فجعل الفراش والدواب يقعن فيها وجعل يحجزهن ويغلبنه...**» إلخ.

فعلى هذا أرى أن التماثيل المفيدة التي تحكي قصة أو تضرب مثلا يستفاد منه لا بأس بها، **وهكذا يقال في تمثيل دور بعض الصحابة إذا لم يكن فيه تنقص ولا كذب، وقصد بذلك إظهار فضلهم وبيان جهودهم؛ ليكونوا قدوة**

في هذه الأفعال لمن بعدهم، كتمثيل صبرهم على العذاب والأذى من المشركين، ثم انتصارهم وظهورهم بعد ذلك، وتمثيل شيء من الغزوات التي حصل فيها النصر والصبر والظفر بالعدو، وهكذا تمثيل بعض ما لقيه إمام أو عالم من السلف، وكيف تحمّل السجن والجلد، وكيف أقنع العدو المخالف حتى أظفره الله وأظهر حجته، وهكذا تمثيل مشكلة يقع فيها المجتمع أو فرد من الأمة ويصعب علاجها، وذكر طريقة يظهر بها حل هذه المشكلة وأمثالها، تكون على مشهد من الحاضرين ليتصوروا علاجها متى وقعت»[١].

اشتعلت شبكات التواصل الاجتماعي بسجال كثيف حول الموضوع ما بين مؤيد ومعارض، وحدة الطرح من الجانبين أدى لظهور تطرف من المؤيدين والمعارضين للمسلسل ويتجلى هذا في تصريح للشيخ الفقيه د. خالد المصالح حيث ندد بسلوك بعض الرافضين لمسلسل عمر، واعتبرهم تجاوزوا الاعتراض المباح إلى إحداث «الفتنة والشقاق» المنبوذين شرعاً.

وأكد المصلح، وفقاً لصحيفة «الحياة» بطبعتها السعودية، أن «مسألة تمثيل الصحابة التي رأى جوازها فريق من العلماء ورأى حرمتها آخر، لا تخرج عن كونها مسألة خلافية»، مشيراً إلى أن الشيخ عبد الرحمٰن بن سعدي قبل نحو ٥٠ عاماً «مُثّلت أمامه غزوة بدر في معهد الرياض العلمي، ولم يجد في ذلك بأساً أو حرجاً».

وفي الجبهة المؤيدة وقع الأمر ذاته ووصف المعارض بالتشدد والتطرف والتأخر عن مواكبة العصر.

ثم تسارعت الأحداث فأصدر ١٠٠ من مشايخ ومثقفي قبيلة قريش بياناً اعتراضا على مسلسل عمر وأكد المجتمعون أن المسلسل سبيل إلى زعزعة ثقة الناس بأصحاب رسول الله ﷺ فتخف هيبتهم وينفتح باب التشكيك على المسلمين في دينهم وعقيدتهم لأن الصحابة ﷺ هم نقلة وحي الكتاب والسُّنَّة

---

(١) الموقع الرسمي للشيخ العلامة عبد الله بن جبرين رحمه الله، الفتوى على هذا الرابط:

http://www.ibn-jebreen.com/books/6-2-141-135-.html

ورواته وحملته، مشيرين إلى أن هذا المسلسل وأمثاله انتقاص وقدح فيهم وحط من قدرهم رضي الله عنهم[(١)].

ثم صدر بيان من رابطة علماء المسلمين[(٢)] يستنكر بث المسلسل وأهم ما ورد فيه:

أولاً: أن التمثيل وإن كان غرضه الإشادة يعتريه شيء من الإزراء بالمُمَثَّل في بعض الأحوال، فكيف إذا كان المنتحل لشخصه دنيَّ المنزلة عند مقارنته به، بل قد يكون فاسقاً أو كافراً، فكيف إذا اجتمع معه تمثيل نساء الصحابة، وإبرازهن سافرات وبكامل زينتهن، أفيرضى أحدنا هذا لنسائه؟ فكيف إذا اقتضى ذلك محرماً من جنس اختلاط نساء أجنبيات برجال أجانب يدّعون أنهم صحابة.

ثانياً: أن مذهب عامة العلماء المجتهدين على تحريم تمثيل الصحابة، واتفقت على ذلك كلمة المجامع والهيئات العلمية المعتبرة منذ ظهر أمر تمثيل الصحابة في القرن الماضي، من ذلك: ما قررته هيئة كبار العلماء بالمملكة السعودية من منع تمثيل الصحابة رضي الله عنهم: والنبي ﷺ من باب أولى وذلك بقرارها رقم ١٣ وتاريخ ١٦/ ٤/ ١٣٩٣هـ. ـ وأكد في البيان الختامي لمؤتمر مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الرابع عشر المنعقد عام ١٤٣١ ما أصدره المجمع قديما من تحريم تمثيل الصحابة. وذلك عام ١٩٧٤م. ـ وقرار المنظمات العالمية في مكة عام ١٣٩٠هـ وقرار هيئة كبار العلماء رقم ١٠٧ بتاريخ ٣/ ١١/ ١٤٠٣هـ فتوى اللجنة الدائمة رقم ٤٧٢٣ وغيرها. ـ وقرار مجمع الفقه الإسلامي في دورته العشرين عام ١٤٣٢هـ المؤكد على تحريم تمثيل الصحابة المحرر في قرار المجمع بدورته الثامنة عام ١٤٠٥هـ وغيرها.

ثالثاً: دعوة العلماء الذين أفتوا بجواز ذلك واستند إلى فتواهم من قام بهذا العمل، إلى أن يراجعوا ما أفتوا فيه فالحق قديم والرجوع إلى الحق مزية وشرف وتقوى.

---

(١) صحيفة سبق ٣٠/ ٨/ ١٤٣٣هـ ـ الموافق ١٩/ ٧/ ٢٠١٢م.

(٢) صحيفة سبق ١٠/ ٧/ ٢٠١٢م.

رابعاً: دعوة كل من تبنى هذا المسلسل أو ساهم فيه بأي وسيلة كانت، أو عزم على نشره في القنوات الفضائية وغيرها من وسائل الإعلام أن يتقوا الله ويعرضوا عن دعمه ونشره، قال الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة: ٣].

الشيخ د.سلمان العودة أعلن عبر حسابه على موقع التواصل (تويتر)، بأنه وفريق العمل الخاص بالتدقيق على النص التاريخي لسيرة الصحابي الجليل عمر بن الخطاب رضي الله عنه لا علاقة لهم بالإخراج أو التمثيل أو الفتوى في هذا الخصوص.

وقال أيضاً: إن فريق العمل ليست له علاقة بالشخصيات التي ستظهر وليست له علاقة بمن سيقوم بتمثيل أدوارها.

وأضاف بأن الفريق الذي يحتوي على مجموعة علماء ومؤرخين منهم الشيخ يوسف القرضاوي لم يتخذ أي قرار بهذا الاتجاه وإنما كانت مهمته الوحيدة التدقيق على النص التاريخي لسيرة الفاروق عمر رضي الله عنه.

كما أصدر **د. سعد بن مطر العتيبي** أستاذ السياسة الشرعية توضيحاً حول ملابسات مشاركته في فريق العمل المكلف بتدقيق النص التاريخي فأكد أنه لم يصدر منه أي فتوى تجيز تجسيد الصحابة رضوان الله عليهم؛ بل أكد أنه لا يرى ذلك. مع تأكيده لوجود خلاف في مسألة (الدراما التاريخية الجادة)، وأنَّها ليست محلّ اتفاقٍ على المنع، كما يصوّر البعض، في إخلال ظاهر بالأمانة العلمية، مما تسبب في تأثيم بعضٍ من تجاوزوا أدب الخلاف عند السلف، لمن يرون القول بالجواز بقيود شرعية. وإن كان أكثر الفقهاء على منعها، إمَّا منعاً لأصل التمثيل، أو منعاً لتمثيل الصحابة دون غيرهم، أو لعدم إمكان تحقق شروط الجواز عندهم.

كما أكد أن عمله في اللجنة: عمل نقدي وتقويمي لكتابة النصّ التاريخي، فهي فرصة أُتيحت للتصحيح والإصلاح عن قرب؛ مما يساهم في تنقيح النص التاريخي، حتى لا تشوه الحقائق، ولا تُدخل الدسائس في عمل قد تقرّر القيام به على مستوى عالمي، يخاطب العرب والعجم، المسلم والكافر؛ مما يعني تضمنه رسالة إيجابية ظاهرة لمن يعرف أهمية الدراما على

المستوى العالمي[1].

انتقل السجال حول مسلسل عمر من تويتر إلى القنوات الفضائية فقد استضاف د. عبد العزيز قاسم في برنامجه الحواري كل من الشيخ عبد الله القرشي والشيخ د. محمد الهبدان.

في البداية أوضح الشيخ عبد الله القرشي أن حب الصحابة وتعظيمهم من محكمات الشريعة الإسلامية، ويَحرُم شرعاً التعرض لأحد الصحابة بأدنى أذية أو انتقاص.

وقال القرشي: «إن العلماء الذين أفتوا بتحريم تجسيد الصحابة إنما حرموا ذلك تعظيماً للصحابة وحباً لهم، والعلماء الذين أفتوا بجواز تجسيد الصحابة إنما أجازوا ذلك تعظيماً للصحابة وحباً لهم؛ لأنهم أرادوا من ذلك نشر سيرتهم ومآثرهم وتعريف الناس بهم».

ثم أضاف القرشي أن الأصل في تجسيد الصحابة الإباحة، وعلى المحرم لتجسيدهم دراميًا الدليل.

وبيّن الشيخ القرشي أن الخطأ يكمن في أن يعتبر بعض المانعين أن التمثيل بحد ذاته انتقاصاً واستهتاراً واستخفافاً، وأضاف القرشي أن كل الأمم مثلت عظماءها وكبراءها، وإنما فعلوا ذلك لتخليد ذكراهم ولتصبح سيرتهم مؤثرة تأثيراً أكبر على الأجيال القادمة.

وتعليقاً على كلام الشيخ عبد الله القرشي قال الشيخ محمد الهبدان: «إن مشاهدة مسلسل عمر وإنتاجه لا يجوز شرعاً». وبيّن أن المسلسل يحتوي على تصوير لنساء متبرجات وموسيقى، وقد أجمع علماء الأمة على تحريم الموسيقى وتبرّج النساء.

واعتبر الهبدان أن تمثيل الصحابة تعدٍّ عليهم؛ لأنهم لم يأذنوا بهذا العمل، ولا يجوز شرعاً ولا نظاماً أن يجسد إنسان إنساناً دون أخذ موافقة منه أو من ورثته.

---

(١) صحيفة سبق بتاريخ ١٣ شعبان ١٤٣٣هـ ـ الموافق ٣ يوليو ٢٠١٢م.

أضواء حول سجال مسلسل عمر

١ ـ مسألة تمثيل الصحابة رضوان الله عليهم من النوازل المعاصرة وقد اختلف حولها الفقهاء المعاصرون فذهب عامة العلماء والمجامع الفقهية لتحريم تمثيل الصحابة وذهب أفراد من العلماء إلى الجواز ومنهم الشيخ محمد رشيد رضا والشيخ عبد الله بن جبرين والشيخ يوسف القرضاوي وغيرهم[١].

٢ ـ بعد عرض مسلسل عمر اتضح اشتماله على محرمات كتبرج الممثلات والموسيقى، ولهذا يظهر عدم جواز إقامة المسلسل وعرضه حتى على مذهب من أجاز تمثيل الصحابة ﷺ.

٣ ـ مواقف المشاركين في لجنة مراجعة النص التاريخي لا سيما الشيخ سلمان العودة والشيخ سعد العتيبي تبرز أنه لم يفتوا بجواز المسلسل بل غاية ما رأوه أن المسلسل سيقام على كل حال بهم أو بغيرهم من الباحثين والعلماء وأن مشاركتهم فيها مصلحة راجحة تتمثل في تقديم صياغة تاريخية صحيحة عن عمر بن الخطاب للناس بعيداً عن الروايات التاريخية الضعيفة والموضوعة، ولكن بعض المخالفين انتقدوا اللجنة بأن المسلسل سعى في المقابل لاستثمار أسمائهم وثقلهم العلمي والجماهيري في التسويق للمسلسل عبر إعلانات المسلسل ومقدمته.

٤ ـ اللغة الحادة التي استخدمها بعض المانعين في نازلة خلافية ومسألة

---

(١) انظر: محمد بن موسى الدالي، أحكام التمثيل في الفقه الإسلامي، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٢٩هـ.

اجتهادية ترتب عليها جرأة الكثيرين في اتهام المشايخ المخالفين بضعف توقير الصحابة أو الإزراء بهم ولو وفق المانعون لعرض رأيهم بلغة هادئة بعيداً عن اتهام النوايا أو الغمز غير المباشر لكان هذا أدعى للقبول وأقرب للعدل والإنصاف.

٥ ـ من أميز التعليقات على مسلسل عمر ما كتبه فضيلة الشيخ علوي السقاف تحت عنوان «مسلسل عمر... رؤية شرعية واقعية»[١] أكد فيه أن المسلسل تبنى الرواية السُنية لسيرة عمر وأن مجمل الأحداث التاريخية في المسلسل كانت صحيحة وأن المسلسل أظهر بجلاء شجاعة عمر وفضله وعدله، ثم أوضح أن ما اشتمل عليه المسلسل من مخالفات كتبرج النساء وفي بعض الحلقات غرام وعشق وغزل ممن يمثلون دور الكفار، كما أشار إلى أن من المخالفات العقدية الخطيرة الأعمال والأقوال الكفرية التي تصدر من ممثلين لشخصيات كافرة، وأن التمثيل ليس حجة شرعية ليتلفظ المرء بسب الله أو رسوله عياذاً بالله، وخلص في نهاية الورقة إلى منع وتحريم إنتاج ومشاهدة هذا المسلسل وما كان في حكمه.

٦ ـ من الملاحظ على المسلسل أن كاتب السيناريو سلك مسلكاً انتقائيًا في سيرة مسلسل عمر رضي الله عنه وهذا مسلك درج عليه خطاب التنوير الإسلامي حيث يتم انتقاء مشاهد تاريخية تتوافق مع مساحات من الفكر الليبرالي، أو بعبارة أدق: يتم نقل مواقف من سيرة عمر هي من **(المساحة المشتركة)** التي يتفق فيها الإسلام مع الليبرالية كإظهار عدل عمر مع الأقليات من اليهود والنصارى والإحسان إليهم وتكثيف المشاهد المعروضة التي تعزز هذا الجانب ومثلها أيضاً في مجال حقوق المرأة، ولكن في الجهة المقابلة أعرض المسلسل عن عرض أي حادثة في سيرة عمر تعكر على المفاهيم الليبرالية في الحريات والموقف من الأقليات مثل: حادثة صبيغ التميمي الذي ضربه

---

(١) موقع الدرر السنية بتاريخ ١٠ شوال ١٤٣٣هـ على هذا الرابط:

http://www.dorar.net/article/1340

عمر ﷺ، ومنعه من مجالسة الناس، خشية عليهم من أفكاره، وفي هذا منع لحرية الرأي، وقصة أبي موسى عندما وَفَدَ إلى عمرَ بن الخطاب ﷺ ومعهُ كاتبٌ نصرانيٌّ فأَعْجَبَ عمرُ ﷺ ما رأى من حِفْظِه، فقال له: قُلْ لِكَاتِبِكَ يقرأُ لنا كتاباً، قال: إنه نصرانيٌّ لا يدخلُ المسجدَ، فانتهرهُ عمرُ ﷺ وقال: «لا تُكرموهم إذ أهانهمُ اللهُ، ولا تُدنوهم إذ أقصاهمُ اللهُ، ولا تَأتمنوهم إذ خوَّنهمُ اللهُ» وهذه القصة تتعارض مع المفهوم الليبرالي للتسامح مع الآخر.

٧ ـ رأي الكثير من المؤيدين أو المتعاطفين مع مسألة تمثيل الصحابة له وجاهته في بادئ الأمر فهم يتحدثون عن أثر الدراما الكبير على الجيل الجديد وأثره الهائل على المجتمعات بما لا تحققه الوسائل الدعوية الأخرى، وأن قاطرة الدراما ماضية بنا أو بغيرنا وهي تنتج كل عام مئات المسلسلات التي يشاهدها ملايين المسلمين ويتأثرون بها وتساهم في صياغة أفكارهم ومفاهيمهم ولهذا لا بد من تجاوز حاجز الممانعة إلى التفاعل والمشاركة في تقديم الشخصيات الإسلامية عبر هذه الوسيلة الفعالة بدلاً من ترك ساحة الدراما لتقدم النماذج المنحرفة كقدوة للشباب والأجيال الجديدة.

وفي نظري أن هذه وجهة نظر مقدّرة ولكن يعتريها فجوات عديدة:

أولها: أن تصور أن اعتزال المجال الدرامي سيؤدي لتقديم الصحابة رضوان الله عليهم في صورة مشوهة فيتقبلها الناس غير دقيق، فعامة المسلمين باختلاف درجة تدينهم يدركون التردي الأخلاقي والعلمي للوسط الفني وقد سبقنا الإعلام المصري منذ أكثر من نصف قرن فقام بعمل مسلسلات إذاعية وتلفزيونية على نفس المنوال وظلت مؤسسة الأزهر لا تجيز تمثيل الصحابة، فأصبح المسلمون مع إقبالهم على السينما والتلفاز لا يعتبرونه مصدراً تاريخيًّا معتبراً لسير الصحابة رضوان الله عليهم، وأنا هنا لا أنفي مطلق التأثير وإنما أنفي مساحته الكبيرة التي يخشاها الإخوة المتحمسون لفكرة مسلسل عمر، وأما تحذيرهم من القدوات المنحرفة فواقع وصحيح ولكن اعتبار أن دفع هذا الضرر يكون بالمخاطرة بإنتاج مسلسل عن صحابي تموله قنوات إعلامية تغريبية فيه مبالغة كبيرة.

ثانيها: أن اقتحام المجال الدرامي لإبراز القدوات يمكن السعي في تحقيقه دون المخاطرة باختراق جدار الحماية والممانعة لجناب الصحابة رضوان الله عليهم التي اتفق عليها عامة العلماء لأكثر من ١٠٠ عام لا سيما وأن هذه المخاطرة ينتج عنها توفير غطاء شرعي لقنوات ومؤسسات إعلامية عرفت بنشرها لكل ألوان الانحلال والفجور الأخلاقي والانحراف الفكري.

ثالثها: أن المجال متاح لهؤلاء الفضلاء لاستثمار الدراما لإبراز قدوات للأجيال عبر تمثيل شخصيات إسلامية في تاريخ ما بعد الصحابة فالخلاف حولها أخف والضرر المترتب على إنتاجها أقل والتاريخ الإسلامي زاخر بشخصيات عظيمة في حقول حياتية مختلفة يمكن إبرازها عبر الدراما التاريخية.

ثانياً
مسلسل سيلفي يحمل الراية من طاش!!

الشاشة وتزييف الوعي:

للمفكر الفلسطيني الأمريكي إدوارد سعيد كتابٌ بعنوان «تغطية الإسلام» تحدث فيه عن التغطية الإعلامية الأمريكية للإسلام التي بدأت تتصاعد منذ الثمانينيات حيث يقول واصفاً تلك التغطية:

«فلقد شُغلت أجهزة الإعلام الغربية بتغطية الإسلام في الأعوام القليلة الماضية... فإذا بهذه الأجهزة تتصدى لتصوير الإسلام وتحديد ملامحه وتحليله وتقديم دراسات فورية عنه ومن ثم جعلته في ظنهم معلوماً، ولكن هذه التغطية كما ألمحت إلى ذلك ضمناً **تغطية مضللة**... ومصدر التضليل هو أن التغطية توحي لمن يتلقون الأنباء بأنهم قد فهموا الإسلام، دون أن تقول لهم: إن جانباً كبيراً من هذه التغطية النشطة يستند إلى مادة أبعد ما تكون عن الموضوعية»[1].

وعن دور الأفلام في صياغة وعي الجماهير يشير الباحث الأمريكي بيتر رولينز إلى أنه منذ نشوء الأفلام السينمائية كان قادة الحكومات من روسيا إلى فرنسا، ومن الرايخ الثالث إلى إيطاليا مفتونين بما يمكن أن تفعله الأفلام

(١) إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، دار رؤية، القاهرة، ٢٠٠٩م، ص(٢٩).

لترويج الدعاية. وفي وقت مبكر أقروا بأن الأفلام تصوغ عقول المواطنين، وتصوغ تصورات السواد الأعظم من الجماهير، ومواقفهم الاجتماعية[1].

لا شك أن الصناعة الإعلامية في الغرب لا يمكن مقارنتها البتة بالحالة المتواضعة التي عليها الإعلام العربي ولكن مع ذلك تبقى صناعة الأفلام والمسلسلات أحد أكبر نوافذ التأثير التي يتابعها ملايين المسلمين ومن المؤسف أن ينجح الإعلام العربي في جعل شهر رمضان المبارك بروحانيته أكبر موسم لإنتاج وعرض المسلسلات الخادشة لكل فضيلة فقد بلغ الإنتاج العربي خلال شهر رمضان لعام ١٤٣٦هـ أكثر من ١٠٠ مسلسل عربي!!.

منذ بزوغ الصحوة الإسلامية في الثمانينيات وتحولها لمقعد صدارة المشهد الفكري والشعبي في العالم الإسلامي تحولت النخبة العلمانية العربية بكافة توجهاتها اليسارية والليبرالية لا سيما في مصر والشام إلى جيب صغير من جيوب السلطة تحظى فيه بامتيازات اقتصادية وإعلامية وتنوب فيها عن السلطة في إدارة الحرب الفكرية ضد قيم المجتمع وهويته الثقافية وأصبح نقد القيم والشعائر الدينية وعامة الإسلاميين مصدراً مربحاً من مصادر الارتزاق في الوسط الإعلامي والفني والثقافي عموماً، وبعض أفراد هذه النخبة من مثقفين وسياسيين وفنانين يتم تقديمهم للشعوب العربية المحبطة كرواد للإصلاح والتنوير والتغيير، وبعضهم كان يقوم بدور المناضل السياسي عبر أحزاب سياسية كرتونية تمثل دور المعارضة الكومبارس أمام الناس، والبعض الآخر من الفنانين كان يقدم نقداً سياسيًا لاذعاً في مسرحياته وأفلامه كما كان يفعل دريد لحام في سوريا. هذه الصور المزيفة جاءت الثورات العربية لتغسل عن وجوهها كافة مساحيق البطولة والنضال والإصلاح ليظهر الكثير من الفنانين على حقيقتهم دون زيف وتمثيل.

---

(١) أحمد سالم، صورة الإسلاميين على الشاشة، مركز نماء، ص(٨٣).

سيلفي.. عنوان جديد لمحتوى قديم:

ما سبق الحديث عنه تجلى بشكل سافر في مصر والشام، وأما في الحالة السعودية فدخل التمثيل كأداة من أدوات السجال الفكري والمجتمعي عبر مسلسل طاش ما طاش لا سيما في سنوات ما بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١م.

وحدث حوله سجال طويل دفع أكبر لجنة شرعية رسمية وهي اللجنة الدائمة للإفتاء التي يترأسها المفتي العام للبلاد أن تصدر فتوى ضد المسلسل ومع ذلك ظل المسلسل على خطه دون انقطاع وتولت أكبر قناة سعودية خاصة عرضه في ساعة ذروة المشاهدة في شهر رمضان بعد صلاة المغرب.

في رمضان ١٤٣٦هـ عاد أحد ممثلي المسلسل «ناصر القصبي» ليقدم مسلسلاً جديداً في مسماه «سيلفي» ولكنه شبيه في مضمونه بمسلسل طاش ما طاش، يمكن القول بأن أبرز الحلقات التي أثارت سجالاً هي الحلقة الأولى بعنوان «دنفسة» والرابعة والخامسة بعنوان «بيضة الشيطان» والحلقة التاسعة «زهايمر».

في حلقة «دنفسة» التي كتبها «خلف الحربي» يقوم ناصر القصبي بدور شاب سعودي يُدعى «توفيق عبد الله» عاطل ومفلس ويبحث عن الشهرة والثراء عبر الغناء والطرب، وعندما نجح في إقناع أحد المنتجين بتمويله نجح فنيًّا عبر أغنية سرقها من زملائه وسرعان ما اكتشفت السرقة فطرده المنتج وألغي عقده فعاد لحالة البطالة والإفلاس، هنا فكر «توفيق عبد الله» في سبيل آخر للثراء والشهرة فاشترى عوداً وذهب لأحد المشايخ بوصفه مطرب تائب ومعتزل ويصور المسلسل مشهد «توفيق» وقد أطلق لحيته وقصر ثوبه في محاضرة عامة يقوم فيها بإعلان توبته ويدلل على ذلك بكسر العود أمام الجمهور، المشهد الأخير من الحلقة يقدم هدف الحلقة حيث يعرض صاحب تسجيلات إسلامية على الشاب توفيق أن يعمل لديه منشداً بعد توبته ويقول له: «اكتب المبلغ الذي تريد» وهنا يرفع الشاب توفيق يديه في مشهد تمثيلي ساخر للبرهنة على أن هذا الشاب لم يتب وينتقد الغناء والوسط الفني إلا لتحقيق أطماعه من المال والشهرة.

الرسالة المركزية للحلقة هو الإيحاء للمشاهد بأن المحرك الرئيس

والوحيد لتوبة الكثيرين في الوسط الفني هو الطمع المالي[1] الذي سيغنمه التائب من توبته واختزال التائب والمتدين في هذه الصورة النمطية الوصولية إضافةً لإظهار التائب في صورة المغني الفاشل، الذي عجز عن النجاح فنيًا، فلجأ لقصة التوبة.

في حلقتي بيضة الشيطان اللتين خصصتا ضد تنظيم داعش لم تثر الحلقة سجالاً من حيث نقدها لجماعة داعش وتنظيمات الغلو إذ أن الموقف الرافض للعنف عموماً ولجماعة داعش خصوصاً هو موقف ثابت ومبدئي لعامة العلماء والدعاة في المجتمع السعودي بل إن أكثر من طاله الاتهام بالتكفير هم العلماء والدعاة من قبل أنصار التنظيم في تويتر وغيره، ولكن السجال ارتفع وتيرته لأمرين:

الأول: أن ثمة حملة أقلام ليبرالية سعت في استثمار تأثر المجتمع بحلقة بيضة الشيطان للربط بين تنظيم داعش والعلماء والدعاة المشهورين، وتصوير داعش كمنتج من منتجات الصحوة والأنشطة الدعوية والعلمية في السعودية يقول الكاتب محمد آل الشيخ: «ولعل ردة الفعل الغاضبة والمتشنجة والمتطرفة على (سيلفي) منذ الحلقة الأولى، من قبل غلاة الصحويين، سببها أنهم عجزوا عن تبرير إفرازاتهم الصحوية الإرهابية كالقاعديين ثم الدواعش؛ هذا العجز جعل ما كان بالأمس، يُعتبر شأناً لا يُمس ولا يناقش، أصبح اليوم، وبسبب أنهار الدم التي اقترفتها الصحوة، عرضة للنقد والتمحيص والأخذ والرد»[2].

وكتبت زينب غاصب مقالة بعنوان «ما حجة المتعاطفين مع داعش؟»:

«لم تعد القضية مسألة وهمية، أو اتهامية، بقدر ما هي مسألة واقعية خطيرة، بدأت تتغلغل في عقول الشباب؛ بسبب عوامل تربوية، وسلوكية، وإهمال في تنقية الفكر، وتوعيته منذ الصغر، **ولا ننكر أن الكثير من العوامل**

---

(١) هذا يذكرنا بظاهرة حجاب الممثلات المصريات واعتزالهن في الثمانينيات حيث كان الإعلام المصري لا يخجل من اتهام هؤلاء الممثلات بتلقي أموال من رجال أعمال خليجيين مقابل اعتزالهن وحجابهن!!

(٢) عودة ناصر و(سيلفي).. والتكفيريون، صحيفة الجزيرة، الجمعة، ٢٦ يونيو ٢٠١٥م.

كانت ظاهرة لدينا، سواء في المخيمات الصيفية، أم التجمعات الوعظية، والعبارات التحريضية الواضحة أمام الأعين بأصحابها الذين يجاهرون بها ليلاً نهاراً، وما من رادع لهم، حتى تمادوا في كثرتها؛ لأنهم لم يجدوا ذلك العقاب الذي يُلجم أفواههم الملغومة بسمّ التحريض»[1].

وكتب هاني الظاهري مقالة بعنوان «سيلفي يُبكي السعوديين»:

«مخطئ تماماً من يعتقد أن لا علاقة بين الحلقتين (يقصد حلقة المطرب التائب وحلقة داعش)، فما هما إلا منطلق النهر ومصبه، **فمن المخيم بُذر الشر الأسود؛ ليثمر في كل مكان يستطيع الإثمار فيه،** وما «سيلفي» إلا صورة صارخة للواقع الذي سنستمر في التهوين من شأنه كالعادة، حتى يصل إلى رقابنا، ذلك لأننا طيبون جداً.. طيبون بدرجة طيبة الأب نفسه الذي نحره ابنه، ومهما عُلقت الأجراس فلن نستمع لصوتها، وسنقدم الاعتذار لكل «داعشي مؤجل» بيننا يعلن غضبه واعتراضه على المسلسل، ونطبطب على كتفه ونطمئنه بأننا نعرفه ونثق به، ثم نذهب لمتابعة الحلقات الجديدة من «سيلفي» ونضحك ونبكي، حتى يقضي الله أمراً كان مفعولاً»[2].

هذه عينات من خطاب إعلامي شهدته الصحف ومواقع التواصل الاجتماعي جعل من الإسلاميين بكل أطيافهم في دائرة الإرهاب في استعداء سافر للسلطة ضدهم عكس مستوى النزاهة لدى هؤلاء الكتاب والإعلاميين.

الثاني: أن مسلسل سيلفي اكتفى بالتشهير ونقد الإرهاب المحسوب على أهل السُنَّة ولم يتطرق البتة للإرهاب الشيعي الذي عانت منه البلاد لفترات مختلفة وقد شهدت السعودية خلال العام الذي بث فيه المسلسل مقتل وإصابة عدد غير قليل من رجال الأمن في بلدة العوامية بالقطيف كما شهدت المنطقة العربية بأسرها وجود تنظيمات وميلشيات طائفية مارست كل أنواع الذبح والقتل على الهوية كجماعة حزب الله والفضل أبو العباس ومنظمة بدر

---

(١) صحيفة الحياة، ١ أغسطس ٢٠١٥م.

(٢) صحيفة الحياة، بتاريخ ٢٣ يونيو ٢٠١٥م.

وغيرها، ومع هذا كله لم يتعرض المسلسل بكلمة نقد واحدة ضد الإرهاب الشيعي، يقول الأستاذ عبد الله الملحم واصفاً هذا التناقض:

«ليس من المصلحة سكب القليل من الزيت على النار، وليس من المصلحة استغضاب الغالبية السنية واسترضاء الشيعة على حسابها، هناك تساؤلات منطقية طرحها معارضو المسلسل كقولهم: أين «سيلفي» من نقد التطرف الشيعي، وميليشيات الحشد الشعبي، وحزب الله، ونظام بشار وشبيحته، والحوثيين، وغيرهم ممن يقتلون الأبرياء في العراق وسوريا واليمن، والآن جنودنا في عاصفة الحزم على الحد الجنوبي مع اليمن؟! أينه من نقد التطرف الشيعي الذي اغتال رجال الأمن السعوديين والمدنيين الأبرياء في بعض قرى القطيف؟!».

ثم يشير الملحم لانحياز قنوات إم بي سي التي سبق لها إلغاء عرض مسلسل «للخطايا ثمن» استجابة للأقلية الشيعية لأنه ينتقد زواج المتعة فيقول:

«كان الأولى بالإم بي سي ألا تبث إلا عملاً ينقد جميع الأطراف، لتسلم من تبعات الانحياز لطرف دون طرف، أو لتعرض صفحاً عنه كما أعرضت عن بث مسلسل: «للخطايا ثمن» لاستشعارها نقمة الشيعة ضده، لمناقشته زواج المتعة المثبت في كل مراجع الفقه الشيعي، خلافاً لجهاد النكاح المفترى، الذي لا وجود له في كتب الفقه السني، وهو من مخترعات القنوات الصفوية، وهي مستنقع أكاذيب لا تسبح فيه سوى الأسماك الميتة!»[1].

وقد خطب الشيخ د. سعد البريك خطبة جمعة عن مسلسل سيلفي وتحدى قنوات إم بي سي دون أن يسميها أن تعرض التطرف الشيعي وحالات الغلو والانحراف في شعائرهم وخصائص مذهبهم.

وقال: لماذا اللسان سليط والسيف مسلط والعين جريئة على أهل السُّنَّة؟

اللافت أن الممثل ناصر القصبي سُئل بشكل صريح في لقاء فضائي:

---

(١) مرايا.. سيلفي.. الاستفزاز يصنع إرهاباً، صحيفة الراية بتاريخ ١٣/٧/٢٠١٥م.

لماذا لا تتحدث عن التطرف الشيعي؟

فأجاب:

«**للأسف الشديد هذا السؤال جاني من ناس لهم ثقلهم وحجمهم**..

أنا أعتقد هذي قمة الطائفية... قمة التحريض.. مش معقول تروح تفتش وين النقاط السلبية في الشيعة»[1].

وسُئل الشيخ د. سلمان العودة عما تبثه الإم بي سي ومسلسل سيلفي فقال: أدعو هؤلاء المسؤولين عن الدراما إلى التوبة... ثم دعا لضرورة مراجعة المرء نفسه فماذا بقي من العمر... فهناك قد يكون فيه تَجَنٍّ وقد يكون هناك تمزيق لوحدة المجتمع[2].

في الحلقة التاسعة يذهب مسلسل سيلفي إلى أبعد مدى بالسخرية من مسألة الحور العين في الجنة وذلك عبر مشهد حواري بين الرجل وزوجته، حيث يخبر الرجل «القصبي» زوجته في المشهد أنه سيكون مشغولاً عنها في الجنة حيث لن يقضي معها إلا يوماً وليلة كل ١٠٠ يوم لأنه سيكون مشغولاً في ٩٩ يوماً مع ٩٩ حورية ثم يعلق بلهجة لها دلالة: أنا رجل أحب العدل وما أحب الظلم... كأسنان المشط».

فترد الزوجة فتقول له: لا والله معصي!! (أي: أنها لن تقبل).

فيرد الرجل: تعترضين على قسمة رب العالمين!!

الزوجة: اجل حنا نصلي ونصوم ونزكي.. وكل شيء لكم.. حنا مالنا شيء.

الحلقة فجرت موجة من الجدل على موقع التواصل الاجتماعي «تويتر» حيث اعتبر الكثيرون أن المسلسل ذهب بعيداً بسخريته من المعتقدات الإسلامية المتعلقة بالقضايا الغيبية المتعلقة بالآخرة ونعيم الجنة.

وكان مفتي عام المملكة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ انتقد في خطبة الجمعة ٢٦ يونيو، ما تبثه بعض القنوات والمحطات الفضائية في هذه الأيام المباركة من برامج فيها تشويه للدين الإسلامي، مؤكدا أن الاستهزاء

---

(١) برنامج يا هلا علي العلياني، قناة روتانا خليجية، بتاريخ ٧/ ٧/ ٢٠١٥م.

(٢) برنامج في الصميم، قناة روتانا خليجية، ٤ رمضان ١٤٣٦هـ.

برسول الله وسنته أمر خطير وإثم كبير مستشهدا بقول الله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ وَرَسُولِهِۦ كُنتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ ﴿٦٥﴾ لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ﴾ [التوبة: ٦٥].

ودعا آل الشيخ جميع الشركات إلى تقوى الله، والابتعاد عن إذاعة البرامج الهابطة التي تسيء للإسلام وأهله.

سيلفي أداة نقد أم أداة استنزاف!!

تعيش السعودية وضعاً استثنائيًا في السنوات الأخيرة فهي تسبح وسط محيط عربي تعمه الفوضى نتج عنها سقوط أنظمة وانقسامات دول عربية وتشريد ملايين اللاجئين كما تخوض حرباً على حدودها الجنوبية وتراقب صعوداً متسارعاً لخطر طائفي ينطلق من طهران وينشر خرابه وشرره في البحرين والكويت والشام والعراق ولبنان.. والقائمة تطول.

لم تكن السعودية في يوم من الأيام أحوج إلى تمتين جبهتها الداخلية مثلها اليوم ولم تصبح آلية احتواء المخزون الشعبي والشبابي عبر لعبة إدارة صراع التيارات مجدية في ظل تنامي الأخطار المحدقة بالوطن، ولا شك أن ما تقوم به الليبرالية المحلية من ضرب مسلمات الشريعة وهوية المجتمع الدينية ومحاولة تجريم مكون رئيس من مكونات الوطن وتخوينه وتشويه صورته ليس في مصلحة كل من يأمل أن يبقى هذا الوطن قويًا مؤتلفاً، فمحصلتها استنزاف طاقة الشعب فكريًا وثقافيًا في دائرة مفرغة كما يساهم في تدني الشعور بالانتماء، وتعزز من احتمالات تسرب هذا الانتماء لدوائر خارج الوطن لا تريد خيراً له ولا لأفراده، من هنا فالواجب تدارك هذه العواصف الفنجانية التي يحدثها هذا المسلسل وأمثاله التي تستنزف طاقة المجتمع فيما لا طائلة من ورائه إلا الأحقاد والاصطفافات والصراع المُشغِل عن أخطار محدقة تستهدف الجميع ولا تفرق بين هذه التيارات على اختلافها وتباينها فالوطن مستهدف كله بكل تياراته واتجاهاته وغاية ما يستفيد منه العدو هو استثمار تلك الحالة الصراعية المستمرة في تعزيز تواجد أذرعته وحلفائه.

الفصل الثالث

تحديات الحراك الفكري السعودي

المبحث الأول

الفضاء العربي والإسلامي

١ ـ تداعي النظام العربي الرسمي.

٢ ـ مركزية الدور السعودي.

٣ ـ تنامي الولاءات المناطقية والقبلية والإقليمية.

٤ ـ أطماع الأقليات (الشيعة العرب نموذجاً).

١ ـ تداعي النظام العربي الرسمي

بعد قرابة ١٠٠ عام من اتفاقية سايكس بيكو وقيام الدولة العربية الحديثة بحدودها القُطرية وهياكلها الويستفالية ثم توجه الولايات المتحدة الأمريكية نحو التخلي عن النظام العربي الرسمي بُعيد الحادي عشر من سبتمبر أيلول ٢٠٠١م، يقف النظام العربي الرسمي على شفير التحلل والتآكل وتبدو ملامح مرعبة من خطوط الدم بين طوائف وأعراق ومذاهب في الداخل العربي ترسم حدوداً جديدة على أشلاء وجماجم مئات الألوف من العرب والمسلمين.

لقد فشلت الدولة العربية الحديثة في بناء أوطانها وتنمية مجتمعاتها فقهرت شعوبها ونهبت ثرواتها وصادرت كرامة أبنائها وباعت مصالح أوطانها وخُيل للعديد من النظم العربية أنها تأوي إلى ركن شديد بتحالفها مع الغرب أو الشرق على حساب شعوبها ومصالح أمتها وسرعان ما أنتجت عقود القهر والحرمان والكراهية والظلم أنماطاً من البشر تهدم ولا تبني وتدّمر ولا تعمّر وتثور ولا تحكم وتختلف ولا تأتلف.

بكل لغات العالم وعلى جميع المستويات يعيش العالم العربي والإسلامي حالة غير مسبوقة منذ عقود من السيولة الأمنية والسياسية والأوضاع الإنسانية الذي اشتكت من تداعياته بلاد بعيدة كالبلاد الأوروبية فضلاً عن البلاد العربية التي تدور الحروب على أرضها وتدفع ثمنها الباهظ من دماء أبنائها.

يتجلى اليوم تداعي النظام العربي الرسمي مع غياب العراق وسوريا كقطبين رئيسيين في المنطقة وانكفاء مصر على نفسها بعد أن أنهكها الاستبداد

ثم ثورة ثم ثورة مضادة وانقلاب دموي، جعل «بوابة المشرق» و«قلب العرب» على هامش الخارطة تقتات على توازنات سياسية هشة واقتصاد متدهور وأفق مسدود.

بسبب غياب الثقل العراقي والسوري والمصري عن النظام العربي انتقل ثقل النظام العربي تلقائيًّا إلى المملكة العربية السعودية بقوتها الاقتصادية وحجمها السياسي ورمزية مكانتها الدينية باحتضانها للحرمين الشريفين.

إن عبء الفوضى الحالية ثقيل ولذا فالحاجة ماسة لتظافر الجهود وتكامل المواقف، وحديثنا هنا في الأبعاد السياسية لن نتطرق له كما ذكرنا في مقدمة الكتاب إلا بالقدر الذي يفيدنا في تحليل واقع سجال الأفكار في المنطقة واستشراف مستقبلها، والبحث في كيفية وضع خارطة طريق مقترحة لسجال فكري إيجابي يقوي البنية الاجتماعية والفكرية للمجتمعات العربية والإسلامية بما يجعلها قادرة مع تحديات المرحلة الحرجة التي تعيشها الأمة.

٢ ـ مركزية الدور السعودي

تعتبر «عاصفة الحرم» محطة فاصلة وتحول نوعي في موقف العرب عموماً والسعودية خصوصاً تجاه التمدد الإيراني في المنطقة.

ثمة مؤشرات يقول بها الكثير من المحللين خلاصتها أن السعودية تسعى جادة في بناء جبهة عربية بنكهة سُنيّة ضد التوغل الإيراني في المنطقة ولكن هذه الجهود تعترضها عوائق خارجية أبرزها التغيرات التي تمر بها السياسة الأمريكية تجاه الخليج لا سيما بعد الاتفاق النووي مع إيران، والعائق الآخر وهو الذي يهمنا في سياق رصد الحراك الفكري هو وجود قوى عربية يعتبرها البعض حليفة للسعودية ولكنها تنتهج نهجاً استئصاليًا ضد الإسلاميين، وقد جعلت من هدف اجتثاث الإسلاميين أولوية قصوى تتقدم على كل الأولويات بما في ذلك الخطر الإيراني الذي سيطر خلال أعوام قليلة على أربع عواصم عربية هي بغداد ودمشق وبيروت وصنعاء.

نحن هنا لسنا مهمومين بتقييم هذا الاتجاه العربي الاستئصالي وإنما نرصد من جهة ضرره البالغ في منع جبهة عربية متماسكة ضد المشروع الإيراني، ومن جهة أخرى نرصد آثاره الضارة بتوحيد طاقة الشعوب والنخب العربية ضد العدوان الإيراني وذلك عبر تحويل بوصلة المعركة من الخطر الإيراني الصفوي المتنامي إلى سجال عبثي وضجيج إعلامي حول تجريم عامة الجماعات والتيارات الإسلامية.

في الوقت الذي تنشر فيها إيران مقاتليها الصفويين في ربوع بغداد الرشيد

ودمشق الحضارة وصنعاء الإيمان يُراد للرأي العام العربي والخليجي أن يستلقي لينشغل ويشعل شعوبنا بمضغ سجال اتهامي عبثي حول الاتجاهات والجماعات الإسلامية.

إن صوت العقل والحكمة وصوت السياسة المعاصرة فضلاً عن صوت الشرع والدين يستنهض كافة أهل السُّنَّة بكل اتجاهاتهم ومدارسهم، برَّهم وفاجرهم أن يتوحدوا ويرصوا صفوفهم ضد هذا العدوان الصفوي والصهيوني الذي يحظى بغطاء دولي غير مسبوق، ولا شك عندي أن إشغال الشعوب والشباب بهذا السجال العابث لهو خيانة للأمة في هذه المرحلة العصيبة.

لا النظم السياسية ولا الجماعات الإسلامية ولا الشعوب العربية معصومة من الخطأ والزلل كبيره وصغيره، ولكن الخطر اليوم يتهدد الجميع بلا استثناء وهو خطر طائفي إجرامي يقتل على الهوية ويبدل الدين ويستحل الحرمات فإن لم يتفطن أهل السُّنَّة لضرورة توحدهم في هذا الموقف وعلى قاعدة دفع هذا العدوان وردعه عن أهل السُّنَّة فمتى يستفيقون؟؟

السعودية بحاجة اليوم لاستعادة شيء من دورها السابق في دعم العمل الخيري فقد ضرب الغرب العمل الخيري السعودي والخليجي بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١م بذريعة الإرهاب وساهم هذا في انحسار التأثير العلمي والثقافي للسعودية في أنحاء العالم الإسلامي وسارعت إيران لاحتلال الفراغ الكبير الذي خلّفه غياب وتراجع العمل الخيري الخليجي[١].

---

(١) التشيع في إفريقيا (تقرير ميداني)، مركز نماء للبحوث والدراسات، ١٤٣٢هـ.

٣ ـ تنامي الولاءات المناطقية والقبلية والإقليمية

السعودية مثل كل البلدان العربية لا سيما الخليجية التي لا زال عهدها قريباً بحقبة ما قبل الدولة الحديثة حيث كان يعتمد الناس في بناء مجتمعاتهم وقضاء احتياجاتهم على شبكة من العلاقة الاجتماعية التي تعلوها رابطة القبيلة أو القرية أو الإقليم[١]، وبعد توحيد الكيان وبناء الدولة ظلت تلك العلائق والروابط الاجتماعية متغلغلة ومتجذرة ولها دورها الفاعل في تحقيق الفرص الوظيفية والامتيازات التجارية والمناصب الإدارية.

مناخ الانفتاح وارتفاع سقف هامش الحرية في العشرية السبتمبرية أنتج حديثاً مباشراً لهذه القضية لا سيما على شبكة الإنترنت، والحقيقة أن هذا بحد ذاته يعد أمراً إيجابيًّا فمما يميز ارتفاع هامش الحرية أنه يعطي فئات المجتمع مساحة للمكاشفة والمصارحة دون مجاملة أو خوف وهذا من المفترض أنه يوقف صاحب القرار وسائر المجتمع على الخلل تمهيداً لإصلاحه، ولكن الخلل الكبير الذي تسرب في السجال الفكري السعودي بخصوص هذه النقطة يتلخص في أن الخطاب الليبرالي السبتمبري في سعيه لتقويض الهوية الإسلامية للبلاد إن كان هذا عبر استهداف مؤسسات وشخصية دينية رسمية أو مؤسسات أهلية وشخصيات دينية مستقلة، حاول الخطاب الليبرالي السبتمبري السعي في

(١) خلدون النقيب، المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٨م.

توظيف الولاءات المناطقية والإقليمية والقبلية في حربه الفكرية، وذلك عبر ربط الدعوة السلفية في مخيلة الناس والمجتمع بإقليم منشأ الإمام محمد بن عبد الوهاب وهي منطقة نجد، واعتبارها دعوة دينية متطرفة لم تعد صالحة لمتطلبات الدولة في العصر الحديث كما أنها تمثل صورة من صور الاستبداد الديني الذي خرج من نجد ليضرب الهوية الثقافية لأقاليم ومناطق أخرى، ومن كان يتابع المنتديات الليبرالية التي نشطت في تلك الحقبة مثل «إيلاف» و«طوى» و«دار الندوة» و«الشبكة الليبرالية السعودية» كان يلحظ هذا بدقة، وبرزت شخصيات ليبرالية وأكاديمية وتراثية مذهبية تستخدم الورقة المناطقية[١] بشكل مضمر غالباً وسافر أحياناً في الهجوم على السلفية المعاصرة بدلاً من النقد العلمي والفكري الموضوعي والدعوة لإقامة بنية قانونية عادلة التي تُعلي من شروط الكفاءة على كافة الولاءات المناطقية والقبلية.

لقد غفل الخطاب الليبرالي السبتمبري أنه بهذا المسلك لا يجافي المعايير الموضوعية فحسب بل يساهم بإحداث شروخ عميقة في الجبهة الداخلية للمجتمع، وهذا ليس معناه بأي حال من الأحوال السكوت عن هذا الخلل أو تأجيل الحديث عنه لأجل غير مسمى وإنما توصيفه توصيفاً علميًّا وموضوعيًّا ثم الانطلاق لحلحلته ومعالجته بعيداً عن ردود الأفعال المتشجنة والمتطرفة.

---

(١) يقول النائب البريطاني جورج جالوي:

«ثمة أعضاء في مجلس العموم البريطاني كانوا يجهلون موقع السعودية على الخريطة. قدموا إليّ في السنة الماضية، يسألون عن (الحجاز) و(نجد).. لقد دُهشت كيف يعرفون هذه المصطلحات... فجأة تعلموا هذه المصطلحات. لماذا؟ لأنهم يفكرون أن بإمكانهم تقسيم المملكة العربية السعودية».

محاضرة على هذا الرابط:

http://www.youtube.com/watch?v=qHAObxp7h4M

٤ ـ أطماع الأقليات (الشيعة العرب نموذجاً)

تمثل الأقليات الطائفية والعرقية والدينية أداة رئيسة في المخطط الغربي لتقسيم المنطقة فالأقليات لها هويتها الثقافية المتمايزة عن محيطها «الإسلامي» و«السني» وتثويرها يضمن للمستعمر أن التقسيم لا يكون في طبقة اجتماعية قشرية بل تقسيم عمودي يقسم المجتمع في هذا البلد أو ذاك لا سيما عند تركز الأقلية المذهبية أو العرقية في بقعة جغرافية.

من السجالات الفكرية التي شهدها الفضاء الفكري السعودي خلال العشرية السبتمبرية الحديث عن الموقف تجاه الشيعة كأقلية في البلد، ومرة أخرى يعيد خصوم السلفية أو الوهابية أخطاءهم، والخطأ هنا لا يتمثل في نقد الخطاب السلفي المعاصر فالنقد مشروع لكل من امتلك أدواته والخطاب السلفي المعاصر ليس معصوماً ولا مقدساً وهو مثل أي خطاب بشري يرد عليه الصواب والخطأ، وإنما تمثل الخلل في توصيف الإشكالية الشيعية في ضوء الخصومة مع الخطاب السلفي المعاصر، والخلل في التشخيص أدى لخلل في تناول المسألة وما يطرح بعدها من حلول مقترحة.

وكالعادة كان الخطاب الثقافي السعودي في العشرية السبتمبرية لا يجمعه مشروع تعايشي حقيقي له أطره ومرتكزاته بقدر ما كان ينطلق من ردة فعل حانقة وغاضبة من السلفية والصحوة في السعودية.

فالليبرالية السعودية وشباب التنوير الذي غادروا مرابع الصحوة والخصوم التراثيون من أتباع المدارس الكلامية والدعاة المتحولون الذين فروا من

هولوكست الدعوة السلفية إلى محطة التعايش والاعتدال المحتفى بها في الفضائيات الجماهيرية، والرموز الشيعية الإصلاحية التي حاولت توظيف هذا الحراك بهدف التمدد الناعم في المجتمع، كل هذه الفسيفساء اجتمعت في أيقونة تحميل الخطاب السلفي أزمة التعايش المنشود مع الشيعة[1]، ولم يستفق هؤلاء حتى على وقع مطارق الحلف الصفوي الأمريكي في العراق، بل بارك بعضهم انتصارات حزب الله بلغة حالمة في حرب تموز ٢٠٠٦م.

ثم بدأت تباشير الاستفاقة مع أخبار مجازر أهل السُّنَّة في العراق في عام ٢٠٠٧م، ومنذ ذلك الحين بدأ الوعي بالعدوان الصفوي يتصاعد حتى وصل ذروته مع الثورة السورية في عام ٢٠١١م.

إن كل خطاب يحمّل الخطاب السلفي كامل المسؤولية للملف الشيعي عليه أن يقلب ناظريه شرقاً إلى الكويت وشمالاً إلى العراق ولبنان وليسأل نفسه بكل تجرد: أي خطاب سلفي؟ ودعوة وهابية؟ جعل من هذه الطائفة تنحاز لإيران وتصبح بنادقها تأتمر بأمر بعمائم قم وطهران.

إن واقع الشيعة في العراق والكويت ولبنان يدحض الخطاب الذي يريد أن يجعل من الصحوة الإسلامية والسلفية المعاصرة هي المسؤول الحصري عن خيانة بعض شيعة العرب لأوطانهم والتحالف مع المحتل الأمريكي أو المحتل الإيراني.

من جهة أخرى فيمكننا القول: إن الخطاب السلفي في الحالة السعودية لا يزال متخندقاً في ثغر الحماية الفكرية والوقاية العقدية لأهل السُّنَّة من الخطر الإيراني وهذا بحد ذاته كان منجزاً في ذلك التاريخ لا سيما في زمن انخداع الكثير من الإسلاميين بالمشروع الإيراني، ولكن ظل الخطاب السلفي واقفاً على تخوم الوقاية الفكرية ولم يقدم خطاباً واضحاً محدد المعالم حول

---

(١) من الإنصاف القول بأن بعض المثقفين الشيعة لم يكونوا على هذا الرأي تماماً وكانوا أكثر موضوعية من غيرهم مثل د. توفيق السيف، وبدر الإبراهيم انظر: مستقبل التعدد المذهبي في منطقة الخليج العربي، منتدى العلاقات العربية والدولية، قطر، ط. الأولى، ٢٠١٣م.

حقوق الأقليات في ظل مسألة المواطنة في الدولة الحديثة ومقتضياتها التي يعيشها الناس في الواقع بعيداً عن الرؤية الفقهية الشرعية التي لا وجود متكامل لها على أرض الواقع وقد يتعذر تنزيل مضامينها في أطر الدولة الحديثة.

الأقلية الشيعية تعيش في عمق البنية السكانية لدول الخليج وقد نجحت إيران منذ ثورة الخميني في زرع تنظيمات حركية شيعية في الخليج تابعة لها ومرتهنة لقرارها، وهذا ما كتب عنه باحثون وناشطون من الطائفة الشيعية نفسها[1]، وقد سعت بعض النخب العربية للتعامل مع هذه الإشكالية عبر تحميل مسؤولية الأزمة الراهنة لما أسموه «التشيع الفارسي» الذي يختلف عن «التشيع العربي» واعتبار أن الشيعة العرب والخليجيين من الحركيين ليسوا سوى أداة وظيفية للمشروع الإيراني القومي المتسربل بالعمامة الشيعية لتحقيق أطماعه القومية الفارسية، وهذا صحيح إلى حد كبير وقد شعر بعض شيعة العراق بهذا مؤخراً وبدأوا يتجرعون حنظل الاحتلال الإيراني.

فكرة ثنائية «التشيع الصفوي» و«التشيع العربي» مع جودتها لا أتوقع أن يكون لها تأثير على واقع الأقلية الشيعية في الخليج خلال السنوات القريبة لعدة عوامل:

أولها: أن إحداث فصل حقيقي ومؤثر بين «التشيع الفارسي» و«التشيع العربي» يحتاج لإرادة سياسية وعمل مخطط ومدروس طويل المدى يمكن من خلاله تصعيد الاتجاهات والمدارس الشيعية المضادة للتشيع الفارسي داخل الطائفة، وهذا غير موجود كما هو معلوم.

ثانيها: أن طبيعة العلاقة بين الشيعي والمرجع هي علاقة تقليد محض وتبعية عمياء، لا يُعمل فيها التابع عقله ولا تفكيره، وعندما تتأمل في واقع الشيعة المترف في بلد نفطي صغير كالكويت وتفاجأ بتعاطف الكثير منهم مع

---

(١) الحراك الشيعي في السعودية: تسييس المذهب ومذهبة السياسة، تأليف: بدر الإبراهيم، محمد الصادق، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.
كتاب: (الانقلاب) بيع الوهم على الذات، عادل اللباد، ٢٠٠٩م.

المشروع الصفوي وتورط أعداد من شبابهم وشخصياتهم الاعتبارية في التحضير لأعمال إرهابية تدرك «غياب» العقل الراشد في التفكير لدى هؤلاء، وطبيعة العلاقة التسليمية التي تربط هؤلاء بمراجعهم، فماذا ستقدم إيران لشيعة الخليج إلا القتل والدمار الذي يعيشه شيعة العراق والحوثيون في اليمن والنصيرية في الشام.

من هنا فالخطاب الذي يفصل بين «التشيع الصفوي» و«التشيع العربي» لن يؤثر فيمن يرى فرضية الطاعة العمياء لمرجعه الديني الإيراني الجنسية أو إيراني الهوى والهويّة، وإن كان هذا لا يمنع من استخدامه في الخطاب الإعلامي لأنه يعبر عن رؤية لها شواهدها.

ثالثها: الغزل الغربي والرسائل المضمرة عن «دولة شيعستان» على شريط النفط التي يتم تمريرها عبر تقارير ودراسات وتصريحات والنموذج العراقي القريب زمانيًا ومكانيًا... كل هذه العوامل ترفع من سقف الطمع السلطوي الشيعي إلى أقصى مستوياته، فكل خطابات الترضية وعروض التعايش المغرية التي سيقدمها أهل السُنَّة لا تعد شيئاً بالمقارنة مع «الوعد الغربي» الذي يتم التلميح له، وقد سربت وثائق ويكيليكس أن أحد الرموز الدينية الشيعية في الخليج طلب من القنصل الأمريكي خلال أحد الاجتماعات عام ٢٠٠٧م طلب منه أن يكرروا ما فعلوه بالعراق في الخليج!!

لِيُفهم كلامي المكتوب أعلاه على وجهه يمكننا أن نطرح سؤالاً:

هل معنى هذا أن الاحتراب هو الحل؟ وأنه لا مجال للتعايش بين السُنَّة والشيعة؟

الجواب بكل وضوح:

كلا. لم أقصد هذا البتة بل إن تعزيز حالة السلم الاجتماعي في الخليج ضرورة، عبر الوسائل الموجودة مع تعزيزها وتطويرها ولكن كلامي السابق يتناول توصيف الواقع وهو موجه للنخب الفكرية والسياسية والدينية السنيّة وتقييمي «للوزن النسبي» لبعض الأطروحات التعايشية السنية ومدى تأثيرها على موقف الطائفة الشيعية.

الحديث حول معضلة الأقلية الشيعية يستحق دراسة مستقلة ومطولة ولكن بخصوص الحالة الراهنة وبعيداً عن اللغة الدبلوماسية فيمكننا القول بأن العوامل الخارجية وطبيعة المعركة التي تخوضها السعودية وبعض دول الخليج مع إيران في الخليج والشام واليمن ستحدد إلى مدى كبير حركة الطائفة في الداخل الخليجي، ويجدر التنويه والتأكيد أننا لا نقصد التعميم واتهام «كل» الطائفة الشيعية فيوجد في شيعة الخليج شرائح اجتماعية وطنية تريد ديمومة الأمن والاستقرار في أوطانها ولكن استقراء الواقع يظهر أن جُل التنظيمات القادرة على تحريك جزء كبير من الشارع داخل الطائفة هي ذات التوجه الصفوي المرتهن لمرجعيات خارج حدود أوطانها.

المبحث الثاني

«جهاد» ما بعد السلفية الجهادية

المحطة الأولى: السلفية الجهادية من النشأة إلى الأفول.

١ ـ السلفية الجهادية.. أطوار التكوين.

٢ ـ عولمة الجهاد.. محطة الانطلاق.

٣ ـ القاعدة..سنوات الانهيار (٢٠٠١م ـ ٢٠٠٤م).

٤ ـ فجوة الوعي السياسي.

المحطة الثانية: خلاف داعش مع السلفية الجهادية من الكلمة إلى البندقية.

١ ـ جذور الخلاف القاعدي الداعشي.

٢ ـ نقد السلفية الجهادية لجماعة الزرقاوي.

٣ ـ جبهة النصرة من داعش إلى القاعدة.

المحطة الثالثة: داعش.. سنّارة الجهاديين وسكين التقسيم.

المحطة الرابعة: الغطاء الدولي للميليشيات الصفوية.

المحطة الخامسة: ترشيد فقه الجهاد (المقاومة الفلسطينية نموذجاً).

المبحث الثاني

«جهاد» ما بعد السلفية الجهادية

إننا نجد في خلاصة مسارنا عبر ٤٠ سنة ما يمكن تلخيصه بكلمتين: (لقد كسبنا معارك كثيرة ولكننا خسرنا الحرب في كل الميادين).

أبو مصعب السوري
تنظيم القاعدة

مدخل

الأمة الإسلامية في كل أحوالها - لا سيما في أزمنة الاستضعاف - تحتاج ضرورة لإقامة شعيرة الجهاد في سبيل الله، الذي هو ذروة سنام الإسلام، فالحديث في هذه النقطة لا يُراد به التحدث عن أهمية شعيرة الجهاد وضرورة إقامته وتقصير الأمة في الإعداد له، سواء أردنا بذلك الجهاد بمعناه العام، وهو إعداد القوة في كل المجالات لنصرة الأمة وتمكينها، أو كان المقصود بالجهاد المعنى الخاص، وهو القتال في سبيل الله، ومن الخلل ومنافذ الغلو في الدين صناعة «مماهاة تامة» بين الشعيرة والممارسين لها، فيصبح الاستدراك أو النقد تجاه أي مجاهد يستلزم لدى البعض الطعن في شعيرة الجهاد والعياذ بالله، وهذا باطل عقلاً وشرعاً، فكما أن نقد المصلين لا يقتضي تنقص شعيرة الصلاة، فإن نقد المجاهدين لا يقتضي تنقص شعيرة الجهاد، وهذا منهج قرآني وهدي نبوي لا يجوز الحيدة عنه، وإلا وقع المسلم في الغلو والشطط، وقد قال تعالى في حق أعظم كتيبة جهادية في التاريخ ﴿أَوَلَمَّآ أَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةٞ قَدۡ أَصَبۡتُم مِّثۡلَيۡهَا قُلۡتُمۡ أَنَّىٰ هَٰذَاۖ قُلۡ هُوَ مِنۡ عِندِ أَنفُسِكُمۡۗ﴾ [آل عمران: ١٦٥]، وعندما أخطأ خالد بن الوليد سيف الله المسلول في قصة بني جذيمة رفع الرسول يديه إلى السماء وقال: «**اللَّهُمَّ إني أبرأ إليك مما صنع خالد**». ومن صور الغلو ألا يكتفي بعضهم بتقديس المجاهدين فحسب، بل يقع في تقديس طائفة أو تنظيم معين، فمن خالفه فقد وقع في النفاق، ووقع في تنقص شعيرة الجهاد، ومن وافقه فهو المجاهد الموحد، وهذه صورة من

صور الحزبية المقيتة التي تجعل المرء يتعصب لجماعته أو فئته أو تنظيمه، وهذا التعصب ابتليت به الساحة الجهادية، كما ابتليت به قبل ذلك الساحة العلمية والدعوية والحركية.

أول ما أحب التأكيد عليه في بداية الحديث عن السلفية الجهادية أني لا أستهدف تقديم سرد تاريخي لمسيرتها ولا تقييماً شاملاً لمنجزاتها وإخفاقاتها ولا دراسة فقهية وشرعية عن آراء السلفية الجهادية في التكفير والقتال فهذا خارج عن المقصود من كتابة هذا المبحث. **المقصود تقييم مدى دقة وعي السلفية الجهادية بالواقع الذي بنت عليه نظريتها ومنهجها للتغيير ثم البحث عن أثر هذا الوعي على نوازل الأمة في ظل حالة الفوضى والسيولة السياسية والأمنية التي تعيشها المنطقة وفي ضوء حالة التشظي التي عاشتها خلال السنوات الأخيرة.**

ونقصد بالسلفية الجهادية هنا الجماعات القتالية التي أعقبت تجربة المجاهدين العرب في أفغانستان عند الغزو الروسي في الثمانينيات الميلادية وانتهاء بتنظيم القاعدة الأم الذي تم تفكيكه مؤخراً وتصفية معظم قياداته وكوادره مع بقاء جماعات متفرقة لا زالت تدين لرموز التنظيم وأفكارهم بالولاء. ولا يدخل في حديثي جماعة تنظيم الدولة «داعش» وإن كان يدخل دخولاً أوليًا في نقدي للسلفية الجهادية.

ملف السلفية الجهادية ملف ضخم لا يمكن استيعابه في مبحث أو فصل ولكني أدرجته في هذا الكتاب لأسباب عديدة:

أولها: أن للسعوديين نصيباً ملموساً من المشاركة المالية والبشرية والفكرية في مسيرة السلفية الجهادية إن لم يكن في كل محطاتها ففي معظم محطاتها فتناول هذه المسيرة بالتحليل والدراسة له أهميته لا سيما للشباب الذين لم يعايشوا هذه المسيرة.

ثانيها: أن حالة السيولة الأمنية والفوضى التي تعم العالم العربي وتصاعد الإجرام الصفوي تؤذن بالمزيد من نشوء المليشيات والجماعات المسلحة وهذا يدفع لاحتمالية إعادة تجربة السلفية الجهادية في تجلياتها

المختلفة في أفغانستان والعراق والشام وأحد أهم أسباب فشل التجارب الجهادية أنها لا تعيد قراءة تجاربها وتقييمها بمعزل عن سخونة الأحداث والصراع القتالي والسياسي.

ثالثها: استهدفت في المبحث تحليل مشروع السلفية الجهادية في التغيير إذ لا تزال السلفية الجهادية برغم تشرذمها وتفككها لها جاذبيتها إزاء المذابح التي يعيشها المسلمون في أكثر من بلد وآمل أن يكون لهذا التحليل والنقد أثره الإيجابي في ترشيد المقاومة السنية وجهاد أهل السُنَّة ضد المشروع الاستعماري الجديد الذي يستهدف تقسيمهم واستعمارهم بأدوات جديدة وخطيرة.

المحطة الأولى

السلفية الجهادية من النشأة إلى الأفول

١ ـ السلفية الجهادية.. أطوار التكوين:

إذا تجاوزنا حقبة التنظيمات المسلحة التي تشكلت في مصر قبيل ثورة ١٩٥٢م كالتنظيم الخاص لجماعة الإخوان المسلمين، وتنظيم «الطليعة المقاتلة» في سوريا قبيل مجزرة حماة ١٩٨٢م، إذا تجاوزنا تلك الحقبة فيمكن القول: إن محطة الجهاد الأفغاني ضد الروس في الثمانينيات شكلت المصنع الفكري والميدان التدريبي الذي انبثقت منه عامة الجماعات الجهادية التي تصاعد دورها خلال حقبة التسعينيات حتى بلغ ذروته مع ضربات ١١ سبتمبر ٢٠٠١م.

كانت الأرض الأفغانية آخر الميادين الحربية بين قطبي العالم الحديث (أمريكا والسوفييت) حيث حرصت أمريكا على استنزاف السوفييت عبر دعم الجهاد الأفغاني وحث حلفائها العرب على ذلك، وهذا لا يعني التقليل من تضحيات الأفغان وعامة المسلمين في الجهاد الأفغاني الذي ما كان ليُهزم الروس دون جهادهم وتضحياتهم ولكن المقصود الإشارة للعوامل الجوهرية التي ساهمت في تشكيل أطراف الحرب ومنابع الدعم العسكري واللوجستي للأفغان في حربهم ضد الغزو الروسي.

كانت أفغانستان الميدان الرحب الفسيح الذي جمع رجالات الحركة الإسلامية والتيارات السلفية وعامة الإسلاميين، وهذا أدى لدرجات متفاوتة من التأثير والتأثر في بيئة جهادية ارتفع فيها سقف الطموح الإسلامي لاستعادة

أمجاد الأمة الإسلامية بشكل غير مسبوق منذ عقود حتى سمّى بعضهم مدينة بيشاور الباكستانية «بوابة الخلافة المفقودة»!!.

يمكن القول بأن ثمة ثلاثة اتجاهات مثّلت حركة الجهاد المعاصر منذ الثمانينيات الميلادية إلى ١١ سبتمبر ٢٠٠١م:

الاتجاه الأول: الجهاد الدفاعي:

الذي يستهدف أفراده دفع العدوان عن شعب مسلم يتعرض للغزو والعدوان من جيوش غازية وهذا بدأ من جهاد الأفغان ومن ناصرهم ضد الروس ثم تكرر في مناطق أخرى مثل: البوسنة والهرسك والشيشان وطاجكستان، بالإضافة لفلسطين التي تميزت باقتصار القتال للمحتل على أهل فلسطين وهذا ظاهر في نموذج كتائب عز الدين القسام.

الاتجاه الثاني: الجهاد الثوري:

وهذا استهدف أفراده الانقلاب على النظام الحاكم للوصول للسلطة كما فعلت بعض الجماعات الإسلامية المسلحة في مصر والجزائر.

الاتجاه الثالث: الجهاد العالمي:

وهذا بدأه تنظيم قاعدة الجهاد بإعلان الحرب ضد الولايات المتحدة الأمريكية والغرب عموماً واستهدافها إما في مصالحها الخارجية كما في تفجير سفارتي أمريكا في نيروبي ودار السلام وتفجير المدمرة كول أو في الداخل الأمريكي كما في تدمير برجي التجارة ١١ سبتمبر ٢٠٠١م.

هذه المسارات قد تفترق وتلتقي في حق الأشخاص بحسب مقتضيات الزمن والمكان والأفكار فقد يكون ثمة أفراد سلكوا مساراً واحداً كالجهاد الدفاعي ومنهم من جمع بين المسارين (الدفاعي والثوري) أو (الدفاعي والعالمي) ومنهم كذلك من جمع بين المسارات الثلاثة (الدفاعي والثوري والعالمي) وهذا يتجلى أكثر ما يكون في شخصيات جهادية محسوبة على الجماعة الإسلامية أو جماعة الجهاد بمصر.

٢ ـ عولمة الجهاد.. محطة الانطلاق:

من القضايا المهمة التي كانت محل جدال ونقاش بين الجهاديين الخلاف حول مسألة أولوية القتال هل تكون مع العدو القريب ويقصدون هنا النظم السياسية أو العدو البعيد وهو أمريكا بوصفها راعية النظام الدولي الداعم للحكومات. بعد كلفة باهظة من الخسائر البشرية والمادية من تجربة القتال المباشر للحكومات في الجزائر ومصر وتساقط الكثير من قياداتها بالقتل أو السجن أو الخروج من بلادها وتفكك بنيتها الهيكلية، واجتماع البقية الباقية من المقاتلين العرب في أفغانستان ثم رحيل ابن لادن ومن معه للسودان ثم عودتهم مرة أخرى لأفغانستان في فترة حكم طالبان.

بعد هذا كله بدأت أطروحة أولوية قتال (العدو البعيد) تلقى قبولاً أكثر لدى الجهاديين وربما تصاعدت القناعة بهذا الخيار بعد خروج الأمريكان من الصومال عام ١٩٩٤م الذي شارك فيه بعض الجهاديين حيث يذكر الإعلامي أحمد زيدان في مقابلته لأسامة بن لادن بأن التجربة الصومالية كانت مستحوذة على فكر بن لادن، يقول أسامة بن لادن:

«ومما بلغني من إخواننا الذين شاركوا في قتال القوات الأمريكية في الصومال أن الجندي الأمريكي أجبن بكثير من الجندي السوفييتي الذين قاتلوه طوال سنوات الجهاد الأفغاني، وعلى هذا فأرى هزيمتها ستكون أسهل بكثير من هزيمة الاتحاد السوفييتي»[(١)].

كتاب «فرسان تحت راية النبي» للدكتور أيمن الظواهري أكد فيه الظواهري بلغة واضحة أولوية قتال العدو البعيد حيث يقول منتقداً حقبة الصدام المسلح مع الأنظمة: «أبناء الحركة الإسلامية جعلوا وجوههم لعدو وتركوا ظهورهم مكشوفة لحليفه»[(٢)].

---

(١) أحمد زيدان، بن لادن بلا قناع، لقاءات حظرت نشرها طالبان، ص(٨٩)، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ٢٠٠٣م.

(٢) فرسان تحت راية النبي، ص(١٢).

برغم هذا كله ظلت فئات كثيرة من الجهاديين ترفض خيار قتال أمريكا، ولكن الدوي الهائل الذي أحدثته ضربات ١١ سبتمبر ٢٠٠١م لم يترك لهؤلاء هامشاً للحركة فالذي لم يتبن الرؤية القاعدية للجهاد عن قناعة أجبرته الملاحقة الأمنية الرهيبة التي شنتها أمريكا ضد كل الجهاديين من الانحياز لها والانضواء تحت رايتها[١].

التحول النوعي الذي أحدثته القاعدة دفع بالكثيرين من الشباب العربي والإسلامي أن ينجذب لأطروحاتها هي ضربات ١١ سبتمبر ٢٠٠١م فذاكرة الشعوب الإسلامية مليئة بكل ما هو سيئ تجاه أمريكا لا سيما في دعمها للصهاينة ضد الفلسطينيين ولذا كان هناك قدر كبير من الاحتفاء الشعبي العربي والإسلامي بالحدث، هذا على صعيد عامة الناس، وأما على صعيد النخب فلم يكن للقاعدة تأثير كبير عليها سوى أعداد قليلة من الباحثين الذي لوحظ في خطابهم بعض التعاطف مع حرب القاعدة ضد أمريكا وإن لم يؤيدوها بشكل صريح وفي تصوري أن سبب ميل هذه الشريحة من المفكرين لأطروحة القاعدة أن ضربات ١١ سبتمبر ٢٠٠١م نجحت في نقل أرض المعركة من البلاد الإسلامية إلى أرض الولايات المتحدة وتهديد الأمن الذي عاشته أمريكا لعقود طويلة في الوقت الذي تصول جيوشها وأسلحتها تضرب هنا وهناك جاعلة من البلاد العربية ميداناً لحروبها وتجريب أسلحتها دون أن تخشى عاقبة ذلك، فضربات سبتمبر بحسب وجهة نظر هؤلاء المفكرين والمحللين المتعاطفين غيَّرت هذه المعادلة حيث نقلت ميدان المعركة من دول الأطراف والهامش وهي البلاد العربية إلى دول المركز والقوة وهي أمريكا وأوروبا[٢].

---

(١) أبو مصعب السوري، المقاومة الإسلامية العالمية، ص(٧٩١).

(٢) يقول د. أكرم حجازي: «ولأول مرة بعد الحرب العالمية الثانية يشعر المركز أنه يواجه تحدياً غير مسبوق يستدعي منه إجراءات غير مسبوقة كي لا تنتقل المواجهة من «الهامش» إليه». انظر: دراسات في السلفية الجهادية، ص(١٠٦).

٣ ـ القاعدة.. الانهيار الكبير (٢٠٠١م ـ ٢٠٠٤م):

«من ليس معنا فهو ضدنا» بهذه العبارة الواضحة لخص بوش سياسة أكبر دولة عسكرية واقتصادية في العالم حربها ضد الجهاديين تحت مسمى (حرب الإرهاب) ومن خلال استقراء تلك المرحلة عبر كتابات الجهاديين فضلاً عن غيرها من المصادر المحايدة يظهر بأن تنظيم قاعدة الجهاد تم ضرب مفاصله والقضاء على معظم قياداته بعد ثلاث سنوات من اندلاع هذه الحرب، وأنه منذ ذلك التاريخ أصبح التنظيم عاجزاً عن القيام بعمل نوعي تجاه أمريكا، ولذلك سعى التنظيم في محاولاته الأخيرة عبر أفرع إقليمية لاستهداف المصالح الغربية ولكن سرعان ما تم القضاء عليها خلال سنوات قليلة وتفكيك بنيتها.

أبو مصعب السوري[١] أحد القيادات الجهادية الشهيرة على صعيد الكتابة والممارسة وله كتاب ضخم قوامه (١٦٠٠ صفحة) قدم فيها رؤيته للعمل الجهادي ولذا تحظى كتاباته باهتمام مراكز غربية متخصصة.

يقول أبو مصعب السوري متحدثاً عن أثر ضربات ١١ سبتمبر ٢٠٠١م:

«ذلك الأثر الذي أدى بحسب ما أعتقده إلى نهاية مأساوية للتيار الجهادي وإنهاء مرحلته التي امتدت منذ مطلع الستينيات من القرن الماضي وإلى سبتمبر ٢٠٠١م.. حيث دخل التيار الجهادي محنة الأخدود المعاصر الذي ابتلع معظم كوادره خلال السنوات الثلاثة التالية (٢٠٠١ ـ ٢٠٠٤م»[٢].

وفي موضع آخر[٣] يصف تلك الفترة بالمصيبة الكارثية والعظيمة بكل معنى العظمة والكارثة، ويعزو هذا لثلاثة أسباب:

---

(١) هو: مصطفى بن عبد القادر بن الشيخ أحمد المزيك الجاكيري الرفاعي، شارك مع الطليعة المقاتلة ضد نظام الأسد عام ١٩٨٠م، ثم تنقل في دول كثيرة وشارك في الجهاد الأفغاني ضد الروس وانضم لتنظيم القاعدة في بدايات تأسيسه، تفرغ للتأليف ثلاث سنوات بعد سقوط طالبان له كتب ودراسات نوعية في الكتابات الجهادية في تحليل الظاهرة ونقدها، أعلنت أمريكا مكافأة ٥ ملايين لمن يدل عليه، وقبض عليه في عاصمة بلوشستان الباكستانية عام ٢٠٠٥م وسلم إلى سوريا ولا يزال قيد الاعتقال. انظر: تنظيم الدولة الإسلامية: الأزمة السنية والصراع على الجهادية العالمية، ص(٢٥١)، حسن أبو هنية، د. محمد أبو رمّان.

(٢) دعوة المقاومة الإسلامية العالمية، ص(٧٢٩).

(٣) دعوة المقاومة الإسلامية، ص(٧٣٤ ـ ٧٣٥).

الأول: أن الرقم المعلن ممن سقط من الجهاديين الذي يتراوح ما بين (٣٠٠٠ ـ ٤٠٠٠) والواقع أعلى من ذلك بكثير تمثل معظم الشريحة العاملة من الجهاديين.

الثاني: أن الضربة القاصمة في أفغانستان وباكستان قد أطاحت بالنخبة الأساسية من كوادر وقدماء التيار الجهادي ويقول ما نصه: **سحق القتل والأسر معظم هذه الزهرة وربما لا أبالغ إن ذكرت للتاريخ معلومة يعرفها العدو..ولم يتفرغ أحد من هول الصدمة لإحصائها... ولا أبالغ إن قلت إنه لم يعد بين هؤلاء من الأحياء، وغير المأسورين، ربما إلا رقم يسير جداً جداً»**.

الثالث: أن الأخدود المعاصر التهم حتى بعض أفراد من الجيل الثالث من الجهاديين الذين قدموا للقتال منذ عام ١٩٩٦م.

الذي يقرأ كتابات أبو مصعب السوري ومقابلات بن لادن يشعر بحجم الصدمة الرهيبة التي شعر بها أفراد التنظيم في كل الاتجاهات، سواء الصدمة من فتك أمريكا وقدرتها على تجييش العالم ضد القاعدة ترغيباً أو ترهيباً لا سيما في أفغانستان وباكستان أو كانت الصدمة من الشعور بالمرارة من عدم تجاوب الشعوب وعامة الإسلاميين لمشروعهم.

ما نريد أن نخلص إليه بأن تنظيم القاعدة وقبل رحيل زعيمه أسامة بن لادن بفترة كان قد تفكك وانهار ما عدا محاولات محدودة حاولت أن تعيد الزخم للقاعدة دون جدوى، وهذا الشعور بالانهيار أدى بقيادة القاعدة لارتكاب خطأين فادحين:

الخطأ الأول: البدء بعمليات مسلحة في السعودية وكان هذا قاصمة الظهر للبقية الباقية من كوادره القديمة هذا من جهة، ومن جهة أخرى انهار ما تبقى من الزخم الشعبي للتنظيم في الخليج وقد كشفت وثائق أبوت آباد حجم الامتعاض والخلاف بين أنصار القاعدة حول العمليات المسلحة في الداخل السعودي[1]

(١) للاستزادة انظر: مروان شحادة، تحولات الخطاب السلفي الحركات الجهادية ـ حالة دراسة (١٩٩٠ - ٢٠٠٧م)، ص(٢٤٣)، الشركة العربية للأبحاث والنشر.

فضلاً عن رفض المجتمع السعودي بكافة شرائحه وفي مقدمتهم العلماء والدعاة والشباب المتدين لمسلك القاعدة وهذا أدى لعزل التنظيم وغياب الحاضنة الاجتماعية لأفراده، وقد ذكر الباحث النرويجي «توماس هيغهامر» في كتابه عن القاعدة في السعودية أن تنظيم القاعدة في السعودية كان يفتقر للدعم الشعبي حتى في الوسط الإسلامي وأنه ثمة إجماع عريض سعودي تشكل ضد عمليات القاعدة[١].

الخطأ الثاني: محاولة الظواهري وقيادة القاعدة استيعاب جماعة «التوحيد والجهاد» بقيادة أبو مصعب الزرقاوي في العراق، مع وجود خلافات رئيسية في استراتيجية القتال بين القاعدة والزرقاوي وهذا أدى بعد سنوات لاختطاف جماعة الزرقاوي راية السلفية الجهادية واستثمار شعبية القاعدة لصالحه، مع انحراف كبير ومتزايد في المنظومة الفكرية للجماعات الجهادية بدأت في البروز مع الزرقاوي وتجلت كأوضح ما يكون مع تنظيم الدولة بقيادة أبو بكر البغدادي، وخلال أعوام قليلة أصبح من المألوف أن ترى قيادات قاعدية تتعرض للتضليل والتكفير ثم التصفية والقتل من جماعة مسلحة محسوبة على الجهاديين.

في الوقت ذاته ظلت الدعاية الغربية ومن دار في فلكها تردد اسم القاعدة وخطرها حتى مع انهيار التنظيم الأم وأصبح وصف القاعدة يطلق على كل عمل مسلح يقوم به إسلامي، ولكن الحقيقة التي أظهرتها الوثائق وروايات من تبقى من قيادات التنظيم أن القاعدة الأم أو القيادة المركزية تم تفكيكها وأن بقاء أسامة بن لادن بعدها حتى عام ٢٠٠٩م وبقاء الظواهري لم يعد سوى وجودٍ رمزيٍّ وقيمة معنوية وأدبية لدى الجهاديين بدأت في التناقص ثم الاضمحلال بشكل متوازٍ مع بروز الزرقاوي في العراق ثم ظهور تنظيم داعش على الساحة العراقية والسورية.

---

(١) توماس هيغامر، الجهاد في السعودية، قصة تنظيم القاعدة في جزيرة العرب، ص(٣٢٩)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

٤ ـ فجوة الوعي السياسي:

أزمة الوعي بالفجوة المادية بين العالم الإسلامي والحضارة الغربية ليست أزمة للسلفية الجهادية فحسب بل هي أزمة كافة التيارات الإسلامية وغيرها[١] في القرن الماضي ولكنها أكثر وضوحاً وجلاءً في المدرسة السلفية المعاصرة بكل اتجاهاتها العلمية والإصلاحية والجهادية على اختلاف مسالكها وتباين مدارسها.

الحضارة الغربية تطبق اليوم بقيودها الثقيلة على الأمة الإسلامية وأمم أخرى تعيش نفس أزمتنا، نظاماً دوليًّا نشأ في نشوة انتصار الحلفاء في الحرب العالمية الثانية يمسك سدنته وحراسه بأدوات قوة هائلة تسعى لمنع أي أمة من الأمم المنافسة لهم من النهوض والاستقلال[٢]، هذه القيود شرحها يطول ولا يتسع لها المقام ولكني سأعرج على نموذج حالة يمكن من خلاله فهم ما نريده في معرض حديثنا عما نعتقد أنه ضعف في استيعاب الكثيرين لحجم الفجوة المادية والوعي السياسي بيننا وبين الغرب والحالة هي (الثورة السورية) ونلاحظ هنا بأن هذه الحالة تأتي في حقبة ما بعد انهيار القاعدة ومع ذلك فقد أعاد الجهاديون العرب أخطاءهم التي وقعوا فيها في أفغانستان والبوسنة والصومال وغيرها، فنقول:

عندما دخلت الثورة مرحلة العمل المسلح اضطراراً كان من الواضح لمن يتأمل الخريطة أن الدول المحيطة بسوريا هي تركيا والأردن وإسرائيل ولبنان، والمنطقة العربية مثل الكثير من المناطق والدول في أفريقيا وآسيا وأوروبا الشرقية وأمريكا الجنوبية تعتبر دول أطراف وهامشاً تعتمد أكثرها في بناء اقتصادها وجيوشها على دول المركز المتمثلة اليوم بأمريكا وفرنسا وبريطانيا.

في الحالة السورية كانت تركيا هي «رئة الثورة السورية» فعن طريقها يأتي الدعم التسليحي واللوجستي للثورة السورية. والشعب السوري يواجه نظام

---

(١) هذا ملحوظ حتى في تجربة الأحزاب القومية واليسارية في الخمسينيات والستينيات الميلادية.

(٢) انظر: كتابي خارطة الدم، ص(٣٧)، مبحث: نحو فهم أشمل للصراع... أدوات الهيمنة الغربية.

طائفيًا دمويًا تقف خلفه إيران وميليشياتها الشيعية ومن ورائهم روسيا، في الجهة المقابلة كانت أمريكا والغرب وحلفاء الثورة السورية هم تركيا ودول الخليج مع وجود تباين بين الغرب والموقف التركي والخليجي، بعيداً عن تحليل النوايا والبواعث فتركيا دولة عضو في الناتو وحليف استراتيجي للولايات المتحدة الأمريكية ومن الطبيعي أن يكون الأمريكان وحلفاؤهم الأوروبيون على دراية جيدة ودقيقة بحجم السلاح والأموال الذي يتدفق عبر تركيا.

إذا تقرر واتضح بأن عامة الدعم المالي والتسليحي الذي كان يأتي للثورة السورية منذ اليوم الأول للثورة كان يمر بضوء أخضر من الغرب وتركيا فمن الطبيعي أن هذا الدعم لو ترتب عليه وجود جماعات مسلحة تتبنى منهجية وأفكاراً تتعارض مع مصالح الغرب وتركيا أن هذا الدعم سيتم إيقافه أو محاولة اختراقه وتوظيفه بما يمنع الأضرار بالمصالح الغربية ناهيك عن دولة الصهاينة التي لها حساباتها ومصالحها للقرب الجغرافي من سوريا.

منذ اللحظة الأولى للثورة كان طرح فكرة إقامة دولة تحكم بالشريعة الإسلامية وفق معطيات الثورة السورية السياسية والجغرافية والاجتماعية كان يعني بكل وضوح تكليف الشعب السوري بقتال الدول الكبرى في العالم وحلفائها في المنطقة، إنها تعني باختصار خنق الثورة السورية وتحويل حلفائها إلى أعداء وخصوم والحكم عليها بالهزيمة المحققة، ففكرة إقامة دولة تحكم بالشريعة الإسلامية في الشام كانت من الواجب الشرعي الذي يسقط بالعجز والضعف. والسبيل المتاح والممكن وفق مقتضيات الواقع التفاوض مع القوى الداعمة للثورة أو المناوئة لنظام الأسد في المشروع المقترح لسوريا ما بعد الثورة. وأعتقد أن وجود دولة موحدة آمنة ينعم فيها السوريون بالأمن على دمائهم وأعراضهم ويتمتع فيها الإسلاميون بمساحة من الحرية التي تمكنهم من تعليم الناس ودعوتهم وبناء مجتمعاتهم... في تصوري أن هذا كان ممكناً لو قدّر أن يكون الوعي السياسي ركيزة في بناء التصور الشرعي لدى الإسلاميين والسلفيين المناصرين للثورة السورية ومعرفة مساحة وحدود «الممكن شرعاً»

في الحالة السورية بالتحالف مع الدول العربية الداعمة للثورة السورية.

من هنا يمكننا معرفة حجم الجناية التي تتسبب فيها السلفية الجهادية في أي أرض تأخذ فيها راية الجهاد والمقاومة ضد المحتلين أو المستبدين في ظل النظام الدولي[١] الذي نعيشه وحجم الفجوة بين المسلمين وخصومهم، فالمنظومة الفكرية للسلفية الجهادية تعتقد بما يعتقده كافة الإسلاميين من وجوب إقامة حكم الشريعة الإسلامية وأن هذا هو الثمرة المأمولة للجهاد ولكن نظراً لأنها لا تدرك فارق الإمكانات بينها وبين عدوها فهي تظن أن هذا الواجب الشرعي يمكن تحقيقه بإعداد عسكري متواضع وخطاب تعبوي جهادي يستنفر عامة المسلمين، فالسلفية الجهادية التي تعتقد بإمكانية إقامتها لمشروعها وفق هذه الإمكانيات تبني على هذا لاحقاً تكفير المخالفين لها من إسلاميين وغيرهم الذين يرون أن الممكن والمتاح شرعاً وواقعاً وفق شروط الواقع هو إقامة دولة ديمقراطية[٢] يأمن فيها المسلمون على دمائهم وأعراضهم، ومن هنا تتحول المعركة من دفاع عن شعب مستضعف إلى قتال بين هذا التنظيم وتنظيمات أخرى أو قتال مع الشعب نفسه الذي اختار فيما يعتقد هؤلاء الكفر والردة وفضّلوا حكم البشر على حكم الله.

إن ضعف استيعاب أدوات القوة والتمكين وفق مقتضيات الواقع

---

(١) وهذا النظام الدولي ليس أمام المناوئين له إلا ثلاثة خيارات: الذوبان فيه أو مواجهته أو التفاعل معه ومداراته، فالخيار الأول عبودية وتبعية والخيار الثاني أثبت فشله مراراً لضخامة الفجوة والخيار الثالث هو المتاح في الظروف الحالية التي يعيشها المسلمون مع السعي في التحرر منه، وهذا المأزق لا يعاني منه المسلمون وحدهم بل أكثر الأمم والحضارات غير الغربية تعاني منها وتسعى في التحرر عن نفوذه، وهو يعيش اليوم العد التنازلي لقوته بعد أن بلغ ذروته في التسعينيات الميلادية.

(٢) يقول العلامة المفسر عبد الرحمٰن السعدي: «هذه الروابط التي يحصل بها الدفع عن الإسلام والمسلمين لا بأس بالسعي فيها، بل ربما تعين ذلك؛ **لأن الإصلاح مطلوب على حسب القدرة والإمكان**، فعلى هذا لو ساعد المسلمون الذين تحت ولاية الكفار وعملوا على جعل الولاية جمهورية يتمكن فيها الأفراد والشعوب من حقوقهم الدينية والدنيوية؛ لكان أولى من استسلامهم لدولة تقضي على حقوقهم الدينية والدنيوية، وتحرص على إبادتها، وجعلهم عملة وخدما لهم، **نعم إن أمكن أن تكون الدولة للمسلمين وهم الحكام فهو المتعين**، ولكن لعدم إمكان هذه المرتبة فالمرتبة التي فيها دفع ووقاية للدين والدنيا مقدمة، والله أعلم». تفسير السعدي، ص(٣٨٩).

المعاصر مع وجود أصول غالية في التكفير أنتج وسينتج في المستقبل نتائج كارثية على أي حركة مقاومة وجهاد تظهر في البلاد الإسلامية ضد احتلال روسي أو إيراني أو غيره، ومن هنا فالتنظيم الذي يعتبر نفسه امتداداً لتنظيم القاعدة والسلفية الجهادية مآله فيما لو تمكن الوصول لنفس المأزق الذي أوقعت فيه داعش الثورة السورية.

هذا الأمر أدركه نظام الأسد ومن هنا أطلق سراح بعض الجهاديين من سجن صيدنايا في أوائل الثورة السورية لإدراكه أن انضمام هذا الفكر للثورة كفيل بتحييد الغرب في معركة إسقاطه أو دعمه لو اقتضى الأمر ذلك.

نحن هنا نتحدث عن جانب واحد وهو غياب الشروط الموضوعية على أرض الواقع اللازمة لتطبيق المشروع الذي ترفعه السلفية الجهادية مع وجود كوارث أخرى يضيق المقام عن بسطها ومن أبرزها تحويل الجبهة الجهادية لساحة إرهاب وتكفير وعمليات تفجير لنظم سياسية داعمة للثورة السورية كتركيا والسعودية ودول الخليج ولا أدري هل يتوقع هؤلاء أن ترفع القبعة هذه الحكومات لقوافل مقاتليهم وداعميهم والمتعاطفين معهم؟ أم أنهم يظنون أن عبورهم عبر الحدود التركية السورية غير مراقب ولا مرصود؟

ومن الكوارث غياب السياسة الشرعية في التعامل مع الشعب السوري بما جعل الكثيرين ينفر منهم من مفهوم الشريعة الإسلامية لأنه يعتبر ممارسات هذه الجماعات أنموذجاً معبراً عنه مع الأسف.

الشعب السوري مثل معظم الشعوب العربية والإسلامية لم يحكم بالشريعة الإسلامية منذ عقود طويلة فالإسلاميون يتعاملون مع أجيال ولدت آباؤهم وأجدادهم في ظل تحكم قمعية حديدية تحكم بالقوانين الوضعية فهل من الرشد والفقه أن يعمد هؤلاء في قلب المعركة لإقامة الحدود والتعزيرات في ظل هذا الواقع[1].

---

(١) ترك النبي ﷺ إقامة بعض الحدود على بعض المنافقين مراعاة لمصلحة الدعوة.

قال ابن تيمية رحمه الله في «الصارم المسلول» ص(٣٨٥): «فلما هاجروا إلى المدينة وصار له دار عز ومنعة =

من الردود الشرعية المميزة على تنظيم داعش ما كتبه أحد طلبة العلم من الجهاديين العراقيين[1] موضحاً وهم التمكين والشوكة عند داعش، وهذا النقد ينسحب على السلفية الجهادية، حيث يقول:

«إنَّ الشرع لم يدع هذه المسألة عائمةً بطريقةٍ يتمكن فيها من يشاء أن يدَّعي ما يشاء، فلقد وصف الله تعالى السيطرة على الأرض والتي من خلالها تصبح تلك السيطرة شرعية بصفة «التمكين»، فقال سبحانه: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّـٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَـٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴿٤١﴾﴾ [الحج: ٤١]، وقال سبحانه: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [النور: ٥٥].

فهل يُسمى من لم يستطع حماية أهله وعرضه وماله متمكناً من الأرض؟!

وهل يُسمى من لم يستطع الخروج إذا أُعلن حظر التجول كما لا يستطيع رفع الحظر ولا ردَّه متمكناً من الأرض؟!

وهل يُسمى من لم يستطع أن يجتمع بأخيه أو جماعته إذا أراده إلا بعد جهدٍ جهيد، وتخف شديد حيث يخرج كل واحد منهم خائفاً يترقب متمكناً من الأرض؟!

وهل يُسمى من أخفى مظاهر دينه، ولبس لباس الفرنجة، وتشبه بهم متمكناً من الأرض؟!

وهل يُسمى من رحل بأهله إلى مناطق بعيدة عن مسكنه الأصلي، وشتتهم

= أمرهم بالجهاد وبالكف عمن سالمهم وكف يده عنهم؛ لأنه لو أمرهم إذ ذاك بإقامة الحدود على كل منافق لنفر عن الإسلام أكثر العرب». والسكوت عن بعض المحرمات، وترك فعل بعض الواجبات، لتحيُّن الفرصة المواتية، مع العمل أثناء ذلك على تهيئة النفوس، من الأمور المعتبرة شرعاً. قال ابن تيمية في «الفتاوى» (٢٠/٥٧): «فَالْعَالِمُ... قَدْ يُؤَخِّرُ الْبَيَانَ وَالْبَلَاغَ لِأَشْيَاءَ إلَى وَقْتِ التَّمَكُّنِ، كَمَا أَخَّرَ اللهُ سُبْحَانَهُ إنْزَالَ آيَاتٍ وَبَيَانَ أَحْكَامٍ إلَى وَقْتِ تَمَكُّنِ رَسُولِ اللهِ ﷺ».

(١) الدولة الإسلامية بين الحقيقة والوهم، أبو عبد الله المنصور، ص(٣٧)، مكتبة صيد الفوائد الإلكترونية.

في مناطق العراق؛ خوفاً على العرض والنفس والمال متمكناً في الأرض؟!

وهل يُسمى من أخفى وجهه، وغيَّر اسمه، وبدَّل هويته، متمكناً في الأرض؟!

وهل يُسمى من يغير منطقة سكنه مراراً، ويغير عناوينه وهواتفه وهوياته دائماً، فلا يقر له قرار في بقعة أو في مكان متمكناً في الأرض؟!

وهل يُسمى من لم يستطع حماية مساجده من الاختراق والهدم والتخريب والتدنيس... متمكناً في الأرض؟!

وهل يُسمى من لم يستطع حماية الضرورات الخمس من دين ونفس ومال ونسل وعقل متمكناً في الأرض؟!».

في خاتمة هذه النقطة أود التنويه بأن إثبات الاختلاف بين القاعدة وداعش لا يراد منه البتة الحكم باعتدال منهج القاعدة فضلاً عن تصويبه، فالحقيقة بأن لدى الكثير من أنصارها انحرافات عديدة في التكفير والقتال، وأن عملياتها المسلحة أدت لكوارث حلت بالبلاد الإسلامية يعسر حصرها، ولكن الهدف هنا رصد الفروق بين القاعدة وداعش الذي ينبني عليه فيما أظن استيعاب الدور الغريب واللافت الذي لعبته داعش في العراق والشام ودورها الفاعل في مفاقمة مخطط التقسيم الذي يستهدف إعادة رسم خارطة المنطقة العربية[1]، كما يفترض ألا يكون غلو داعش وجنوحها مبرراً لتهوين انحراف من كان دونها في درجة الغلو في التكفير والقتال.

---

(١) شرحت هذا بإسهاب في كتاب: خارطة الدم.. هل بدأ العم سام في تقسيم أرض الإسلام؟ مركز تكوين للأبحاث والدراسات.

المحطة الثانية

خلاف داعش مع السلفية الجهادية من الكلمة إلى البندقية

١ ـ جذور الخلاف القاعدي الداعشي.

٢ ـ نقد السلفية الجهادية لجماعة الزرقاوي.

٣ ـ جبهة النصرة من داعش إلى القاعدة.

المحطة الثانية

خلاف داعش مع السلفية الجهادية[1]
من الكلمة إلى البندقية

مدخل:

يمكن تقسيم مراحل تشكل داعش التي ظهرت على الساحة العراقية بعد الاحتلال الأمريكي على النحو التالي:

المرحلة الأولى: جماعة التوحيد والجهاد (٢٠٠٣م) بقيادة الزرقاوي[2].

المرحلة الثانية: قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين (أكتوبر ٢٠٠٤م) بقيادة الزرقاوي.

المرحلة الثالثة: دولة العراق الإسلامية (أكتوبر ٢٠٠٦م) بقيادة أبي عمر البغدادي.

المرحلة الرابعة: الدولة الإسلامية في العراق والشام (إبريل ٢٠١٣م) بقيادة أبي بكر البغدادي.

المرحلة الخامسة: الخلافة الإسلامية (يونيو ٢٠١٤م) بقيادة أبي بكر البغدادي.

---

(١) من الكتب التي جمعت مادة جيدة في نقد السلفية الجهادية كتاب «النقد الذاتي عند الإسلاميين (١) التيارات القتالية»، للأستاذ: محمد توفيق، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط. الأولى، بيروت، ٢٠١٥م.

(٢) يقول د. أكرم حجازي: «رغم الاتصالات بين القاعدة وأبي مصعب الزرقاوي فلم تكن جماعة التوحيد والجهاد التي تأسست في وقت مبكر من احتلال العراق على صلة بتنظيم القاعدة حتى أن بعض المراجع تشير إلى خلافات بين الزرقاوي وابن لادن نفسه». دراسات في السلفية الجهادية، ص(١٧٤)، مدارات للأبحاث والنشر، ٢٠١٣م.

١ - جذور الخلاف القاعدي الداعشي[1]

في بداية العلاقة كان الخلاف بين القاعدة والزرقاوي يتركز حول الأولويات القتالية للعمل الجهادي فالزرقاوي يرى أولوية قتال العدو القريب الذي يشمل في الحالة العراقية جميع أطراف العملية السياسية من السُّنَّة والشيعة كما كان يؤكد على استهداف الشيعة وشن حرب طائفية في العراق بخلاف القاعدة التي كانت ترى أولوية قتال العدو البعيد وهم الأمريكان وتفادي الصدام مع الشيعة، وقد كشفت السلطات الأمريكية عن إحدى أهم الوثائق التي تظهر حجم الخلاف بين تنظيم الزرقاوي والقاعدة الأم فقد بعث الزرقاوي برسالة إلى قادة القاعدة في باكستان في يناير ٢٠٠٤م ونبرة الرسالة تدل على قوة الزرقاوي حيث اشترط على أسامة بن لادن لمبايعته الموافقة على قتال طوائف الردة وهي تشمل عنده الشيعة والحكومات العربية وهذا خلاف استراتيجية القتال لدى تنظيم القاعدة. سياق الأحداث بعد ذلك يدل على موافقة القاعدة على الشرط حيث بايع الزرقاوي القاعدة بعد الرسالة بأشهر وواصل استهدافه للشيعة والحكومة العراقية ووصل الأمر لاستهداف الحكومة الأردنية كما في تفجيرات عمّان ٢٠٠٥م، بل إن بيان البيعة والانضمام الذي أعلنه تنظيم الزرقاوي يؤكد رضوخ القاعدة لشروط الزرقاوي حيث جاء فيه: «كانت هناك اتصالات بين الشيخ أبي مصعب مع الإخوة في القاعدة منذ ٨

---

(١) أفدت من كتاب: تنظيم الدولة الإسلامية: الأزمة السنية والصراع على الجهادية العالمية، حسن أبو هنية، د. محمد أبو رمّان.

أشهر، وتم تبادل وجهات النظر، ثم حصل انقطاع قدري، وما لبث أن أكرمنا الله بعودة الاتصالات، **فتفهَّم إخواننا الكرام في القاعدة «استراتيجية» جماعة التوحيد والجهاد** في أرض الرافدين أرض الخلفاء وانشرحت صدورهم لمنهجها فيها»[1].

لقد رضخت القاعدة لشروط الزرقاوي نتيجة لسقوط أغلبية قياداتها وكوادرها بين قتيل وأسير كما أن تعاظم دور الزرقاوي واتفاقه معها على قتال الأمريكان في العراق عزز فكرة الاستيعاب والتنازل على مضض عن محور رئيس وجوهري في استراتيجية القاعدة القتالية.

(١) بيان بيعة جماعة التوحيد والجهاد لتنظيم قاعدة الجهاد، انظر: موقع التوحيد والجهاد.

٢ ـ نقد السلفية الجهادية لجماعة الزرقاوي

مع تتابع الأحداث تكشفت عدة أمور دلت على اتساع الخلاف بين القاعدة ومنظري السلفية الجهادية وبين جماعة الزرقاوي ومن أبرزها ما يلي:

ـ رسالة أبو محمد المقدسي: وجه المقدسي رسالة منشورة بعنوان «الزرقاوي: مناصرة ومناصحة: آمال وآلام» انتقد فيها التوسع في العمليات الانتحارية والتساهل في استباحة دماء الناس واستهداف عموم الشيعة وتدمير مساجدهم.

ـ رسالة القاضي أبو سليمان العتيبي: كان العتيبي يشغل منصب قاضي قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين وبعث رسالة لقادة القاعدة في خراسان ينتقد فيها إعلان التنظيم قيام الدولة ويذكر جملة من الانتقادات الشرعية والمنهجية ضد تنظيم الدولة ويؤكد فيها أن الجهاد في العراق يسير نحو الهاوية بسببهم، وبعد تسرب الرسالة قام أبو عمر البغدادي بعزل العتيبي عن منصب القضاء.

ـ رسالة عطية الله الليبي: رسالة انتقادية لمسألة إعلان قيام الدولة ويقترح استبدال كلمة الدولة بإمارة كما يوصي بالابتعاد عن مسمى «أمير المؤمنين» والاكتفاء بمسمى «أمير» لأن التسمية توهم بأنه الإمام الأعظم الواجب الطاعة.

بعد إعلان الخلافة تتابع إنكار عامة رموز السلفية الجهادية كأبي محمد المقدسي وأبي قتادة الفلسطيني وأبي بصير الطرطوسي وغيرهم.

٣ - جبهة النصرة من داعش إلى القاعدة

مع دخول الثورة السورية في حقبة القتال المسلح عرض أبو محمد الجولاني على البغدادي خطة متكاملة للعمل الجهادي في سوريا تحت مسمى «جبهة النصرة» وقد كان ذلك وخلال فترة قصيرة نجحت الجبهة في تحقيق انتصارات عسكرية وشعبية قوية واستقطبت مقاتلين محليين وعرب إذ انتهجت في البداية نهجاً مختلفاً، فيه قدر من التعاون والتكامل سواء مع السكان المحليين أو مع الفصائل الجهادية الأخرى، لم تمهل الولايات المتحدة الأمريكية جبهة النصرة وقتاً طويلاً فقد أعلنت إدراجها على قائمة الإرهاب في ١١ ديسمبر ٢٠١٢م، يقول الباحث في معهد واشنطن هارون زيلين: إدارة أوباما كانت تحاول وأد صعود «جبهة النصرة» في المهد من خلال تصنيفها كمنظمة إرهابية، قبل قيامها **بشن هجوم على المصالح الأمريكية أو على الوطن الأم**[١].

الحقيقة أن استقراء الموقف الأمريكي من داعش والقاعدة في أحداث ومواقف عديدة يدل على استيعاب الأمريكان الجيد للفروق بين التنظيمين.

مع اتساع الخلاف بين الجبهة والدولة سارع البغدادي في ٩ إبريل ٢٠١٣م بإعلان ضم النصرة للدولة تحت مسمى «الدولة الإسلامية في العراق

---

(١) صعود تنظيم القاعدة في سوريا، معهد واشنطن لسياسة الشرق الأوسط، ٦ يسمبر ٢٠١٢م.

http://www.washingtoninstitute.org/ar/policy-analysis/view/the-rise-of-al-qaeda-in-syria

والشام وفي اليوم التالي أعلن الجولاني رفضه للقرار وانضمام النصرة للقاعدة الأم لتكون جبهة النصرة ـ قاعدة الجهاد في بلاد الشام».

من أكبر الدلائل على هامشية الدور الذي تشكله قيادة القاعدة ممثلة بالظواهري أن انحيازه للجولاني ثم بياناته التي تذبذبت بين الشدة واللين والاحتواء والمواجهة تجاه البغدادي لم يكن لها أي أثر على الساحة وسرعان ما تصاعد الخلاف بين جماعة الدولة والنصرة ليصل للاقتتال بين التنظيمين حيث قتل أحد أبرز قيادات القاعدة التاريخية وهو أبو خالد السوري على يد تنظيم الدولة «داعش».

المحطة الثالثة

داعش.. سنّارة الجهاديين وسكين التقسيم

لا أريد الاسترسال هنا في تفاصيل الأحداث فقد كُتب حول تفاصيلها مئات الصفحات ولكن الذي يعنيني هنا الوقوف على بعض نتائجها ودروسها:

أولاً: بات من الواضح أن تنظيم القاعدة الأم الذي كانت استراتيجيته القتالية ترتكز على ضرب الولايات المتحدة الأمريكية وتهديد مصالحها لم تعد موجودة في المشهد، وقد اكتفت أمريكا بتكثيف عملها التجسسي والاستخباراتي على الأرض مع اغتيال من تبقى من القاعديين عبر سلاح الطيارة بدون طيار الذي أثبت فاعليته بالنسبة لها[1].

ثانياً: استقراء السياسة الأمريكية خلال السنوات الماضية يدل أن أمريكا غير جادة حتى قبيل تفجيرات باريس نوفمبر ٢٠١٥م على استئصال داعش[2] ولهذا قرائن وأدلة عديدة من أبرزها:

١ ـ في الوقت الذي كانت الطائرة الأمريكية تضرب سيارة جيب يقودها قيادي من القاعدة على سفوح باكستان أو جبال اليمن، كانت أرتال تنظيم الدولة تسير من الموصل إلى الرقة لتزيل الحدود بين العراق وسوريا على أرض جرداء منبسطة دون أن تبصرها الأقمار الصناعية ولا تقتنصها الطائرات الأمريكية.

---

(١) للاطلاع على الأبعاد القانونية والأخلاقية والآثار المأساوية لهذه الأداة، انظر كتاب: حرب الطائرات بدون طيار، ميديا بنجامن، ترجمة: أيهم الصباغ، الناشر: منتدى العلاقات العربية والدولية، قطر، ٢٠١٤م.

(٢) هذا لا يتعارض مع السعي في تحجيمها عبر ضربات جوية والميلشيات الشيعية والكردية لا سيما في العراق

٢ ـ بثت قناة الجزيرة تقريراً[١] مصوراً لافتاً يعرض فيه الطريق بين الموصل والرقة حيث تحدث المقاتلون الأكراد عن رؤيتهم لسيارات وناقلات نفط تابعة لداعش بشكل طبيعي وأن القيادة الكردية منعت مقاتليها من استهداف الطريق بحجة أنه طريق للمدنيين، كما أن طائرات التحالف الدولي تتحاشى ضربه، المقاتل الكردي يؤكد في التقرير أنه لا يرى إلا مقاتلي داعش وناقلات النفط!!، كما تحدث مقاتل آخر أنهم نجحوا في إحدى الليالي بقطع الطريق الذي يصل بين مواقع نفوذ داعش في العراق والشام فجاءت الأوامر من القيادة الكردية بالانسحاب وأنه في حال عدم انسحابهم سيتعرضون لقصف من التحالف الدولي الذي تقوده أمريكا.

٣ ـ استقراء الأداء الحربي لتنظيم الدولة في داخل سوريا والمنطقة العربية حيث تشير أن أغلبية الجهد الحربي للتنظيم موجه للفصائل والتنظيمات السنية.

ثالثاً: منذ بزوغ نجم جذور داعش عام ٢٠٠٣م وحتى نوفمبر ٢٠١٥م[٢] بات من الواضح أن اختطاف تنظيم داعش راية السلفية الجهادية من القاعدة ساهم في إعادة توجيه بوصلة العمل القتالي للجماعات الجهادية من استهداف الغرب (العدو البعيد) إلى الداخل العربي والإسلامي (حكومات وطوائف وجماعات) وفي الوقت الذي كانت القاعدة تضرب الأمن القومي للدول الغربية في أعماقه فإن بروز داعش ساهم في هجرة معاكسة للعمل القتالي فبدلاً من ذهاب القاعديين والجهاديين من العالم العربي للغرب وتنفيذ عملياتهم على التراب الأمريكي أو الأوروبي أصبح الجهاديون في الدول الغربية فضلاً عن

---

(١) التقرير على هذا الرابط:

https://www.youtube.com/watch?v=ie8nXdCsnZw

(٢) إلى ما قبل تفجيرات باريس في ١٣ نوفمبر ٢٠١٥م التي تبنتها داعش وهو تحول نوعي في مسيرة التنظيم وبداية مسار جديد ولكنه يأتي كرد على استهداف التحالف الدولي لمواقعها، فضربات داعش لفرنسا وما قد يأتي بعدها لا تندرج ضمن موقف مبدئي في الاستراتيجية القتالية للتنظيم ولهذا ولغيره من الأسباب فهي تفتقد لأي قبول شعبي عربي وإسلامي بعكس عمليات القاعدة في ١١ سبتمبر ٢٠٠١م.

العالم العربي يسافرون إلى سوريا للجهاد تحت راية الخلافة المزعومة وتنفيذ عملياتهم ضد النظام السوري أو جبهة النصرة أو أحرار الشام بل وصل الأمر لتنفيذ عمليات إرهابية في البلاد العربية السُنية كالسعودية.

رابعاً: للمرة الأولى في مسيرة التيار الجهادي تنهار شعبية رموز وشيوخ السلفية الجهادية في ذروة تنامي العمل الجهادي، وأصبح من المألوف في المنتديات والمواقع الجهادية أن تقرأ تخويناً وتضليلاً وتكفيراً لأبي محمد المقدسي وأبي قتادة الفلسطيني والطرطوسي وأيمن الظواهري وتوصف القاعدة بكل عبارات التضليل والاحتقار وذلك لصالح تنظيم غامض يتربع على قيادته شخصية مجهولة لا يعرف تاريخها ولا سيرتها أغلب هؤلاء الأتباع. يمكننا القول بأن **داعش أصبحت السنّارة التي اصطادت السلفية الجهادية المعاصرة وفتكت برموزها وسحبت البساط من تحت أقدام رموزها الفكرية وقياداتها القتالية أو من تبقى منهم.**

خامساً: قام تنظيم داعش بإزالة الحدود بين سوريا والعراق بزعم إنهاء خريطة سايكس بيكو وتوحيد الأمة في الوقت الذي تجوب فيها الطائرات الغربية سماء العراق والشام وهذا لا يمكن فهمه إلا في سياق الإقرار الضمني لما يحدث وقد سارع القوم بالتصريح بذلك وفي مقال نشره **هنري كيسنجر** في ١٦ من أكتوبر ٢٠١٥م قال: «هناك أربع دول في الشرق الأوسط عمتها الفوضى وأفقدتها سيادتها وهي ليبيا والعراق وسوريا واليمن»[١].

وقد أدلى مسؤولان أمنيان فرنسي وأميركي بتصريحات مهمة حول مستقبل منطقة الشرق الأوسط، وما ينتظرها من أحداث على خلفية الصراعات المشتعلة في سوريا والعراق واليمن وليبيا.

وأدلى المسؤولان الفرنسي والأميركي بهذه التصريحات خلال مؤتمر حول الاستخبارات نظمته جامعة جورج واشنطن في العاصمة الفدرالية الأميركية في ٢٧ أكتوبر ٢٠١٥م.

---

(١) نقلاً عن صحيفة الشرق الأوسط بتاريخ ٢٣ محرم ١٤٣٧هـ - الموافق ٥ نوفمبر ٢٠١٥م.

وقال مدير الاستخبارات الفرنسية برنار باجوليه إن «الشرق الأوسط الذي نعرفه انتهى إلى غير رجعة»، مؤكدا أن دولا مثل العراق وسوريا لن تستعيد أبداً حدودها السابقة.

وأضاف: «نحن نرى أن سوريا مقسمة على الأرض، النظام لا يسيطر إلا على جزء صغير من البلد وهو ثلث مساحة سوريا التي تأسست بعد الحرب العالمية الثانية... الشمال يسيطر عليه الأكراد، ولدينا هذه المنطقة في الوسط التي يسيطر عليه تنظيم داعش». وأكد أن «الأمر نفسه ينطبق على العراق»، مضيفاً «لا أعتقد أن هناك إمكانية للعودة إلى الوضع السابق». وأعرب باجوليه عن «ثقته» بأن «المنطقة ستستقر مجدداً في المستقبل، ولكن وفق أية خطوط؟ في الوقت الراهن لست أعلم. ولكن في مطلق الأحوال ستكون مختلفة عن تلك التي رسمت بعد الحرب العالمية الثانية».

وأضاف أن «الشرق الأوسط المقبل سيكون حتما مختلفا عن الشرق الأوسط ما بعد الحرب العالمية الثانية».

حتى أردوغان صرح قائلاً: «نشهد اليوم تنفيذ نظام سايكس بيكو جديد خطوة تلو الأخرى على حدودنا الجنوبية على وجه الخصوص»[١].

سادساً: تواصل داعش تنفيذ المخطط الغربي للتقسيم شعرت بذلك أو لم تشعر عبر تفجير الصراعات المذهبية في البلدان العربية السنية المستقرة وتجلى هذا في استهدافها للسعودية بتفجير عدد من المساجد للطائفة الشيعية والإسماعيلية رغبة في إحلال الفوضى في السعودية التي تشكل اليوم الحصن الأقوى والأخير لأهل السُّنَّة في المشرق العربي في ظل انهيار العراق وسوريا وانكفاء مصر وتدهور أوضاعها السياسية والاقتصادية والأمنية.

ملحوظة: ثمة كتابات منتشرة تتحدث عن اختراق قديم لتنظيم البغدادي من قبل البعثيين العراقيين ومن تبقى من نظام صدام حسين، وهي رواية قوية وشواهدها كثيرة، وشهودها من داخل السلفية الجهادية ولكني أعرضت عنها لأن هذا الأمر لا يندرج ضمن مقاصد كتابة هذا المبحث عن السلفية الجهادية.

---

(١) تصريح صحفي نشرته الصحف ووكالات الأنباء في يونيو ٢٠١٥م

المحطة الرابعة

الغطاء الدولي للمليشيات الصفوية

في ندوة نظمها مركز الجزيرة للدراسات حول التدخل الروسي في سوريا، تحدث المعارض السوري ميشيل كيلو[١] عن الموقف الأمريكي تجاه دخول حزب الله لسوريا وقتاله للشعب السوري فقال:

«قلنا لأمريكا: هذا حزب الله جناحه العسكري يعتبر عندكم إرهابيًا منذ عام ١٩٩٥م، نريد منكم أن تصدروا بياناً رئاسيًا من مجلس الأمن لا يُطرح للتصويت ولا يستخدم فيه فيتو، تقولون فيه: **إن مجلس الأمن أخذ علماً بدخول حزب الله لأرض سوريا**. فقط نقطة آخر السطر.. فرفض الأمريكان الطلب أربع مرات»[٢].

وبعيداً عن كلام الساسة فالواقع المشاهد يؤكد ذلك فمنذ ثلاث سنوات والميليشيات الشيعية العراقية واللبنانية والإيرانية والأفغانية تعيث قتلاً وتدميراً على أراضٍ أجنبية بمعايير النظام الدولي ومع ذلك فلا يتحدث الغرب ولا منظمة هيئة الأمم المتحدة عن مقاتلين أجانب وإرهابيين ينتهكون سيادة بلد آخر ويمارسون كل أنواع القتل والتدمير للشعب السوري.

في ظل حالة السيولة الأمنية والفوضى التي تعيشها المنطقة العربية في العراق والشام واليمن تستثمر إيران الميليشيات الطائفية في المنطقة في ظل

---

(١) معارض سوري مسيحي عضو الائتلاف الوطني السوري.

(٢) ندوة لمركز الجزيرة للدراسات بعنوان «التدخل الروسي في سوريا: أسبابه وتداعياته وآفاقه المستقبلية» في أكتوبر، ٢٠١٥م.

غطاء دولي واضح يغمض عينيه تجاهها، من هنا فالحاجة ماسة لأهل السُنَّة دولاً وشعوباً لترشيد مقاومة أهل السُنَّة ضد الإجرام الصفوي.

الدول السُنية كالسعودية وتركيا وقطر تسعى لإنهاء حالة الفوضى عبر تثبيت كيان الدولة التي من شأنها إنهاء حالة الفوضى والتمدد الإيراني الميليشاوي، إلا أنه بات من الواضح أن رعاة النظام الدولي وعلى رأسهم أمريكا لا تريد ذلك بل تسعى بخلافه ومن هنا فلئن نجحت الدول السنية في تثبيت كيان الدولة في اليمن مثلاً فقد يتعذر هذا في العراق أو سوريا أو في غيرها من البلدان في قابل الأيام لا سمح الله.

عندما تنهار الدولة يعمد المجتمع وعموم الناس بدافع فطرتهم وحب البقاء إلى حمل أسلحتهم للدفاع عن دمائهم وأعراضهم وأموالهم ولكن سرعان ما ينخرط الناس ضد الغزاة أو أذنابهم وهو في الغالب هنا العدوان الصفوي وأذنابه، وعندها سيتلقف الناس أقرب منظومة فكرية جهادية يمكن الانضواء تحتها، وتبني منهجية السلفية الجهادية سيكرر مأساة الجهاد الأفغاني والعراقي، لذا يصبح من الضروري لأهل السُنَّة حكومات ونخباً شرعية وعلمية الاعتماد على منظومة فكرية معتدلة تؤطر مقاومة الشعوب السنيّة ضد هذا العدوان الصفوي والسيولة الأمنية وتحبط خطر التقسيم بحيث يكون العمل المقاوم والجهادي عامل دحر للعدوان الصفوي وتحرير للشعب المكلوم وخط أمامي للبلدان السنية المستقرة كالسعودية وتركيا ودول الخليج ضد المشروع الإيراني.

لم يعد الدعم المالي والسياسي كافياً للسعودية والدول السنية لتكوين ولاءات حقيقية فاعلة في بلدان الصراع الإيراني العربي ولعل تجربة حزب المستقبل في لبنان تدل على عدم كفاية الدعم المالي والسياسي لصد العدوان الصفوي حيث يمسك حزب الله بمقاليد الأمور هناك، كما أن من المتعذر أن تقوم الدول السنية بشن حرب بنفسها ضد الميلشيات الشيعية وأن تكرر عاصفة الحزم في مكان آخر غير اليمن لأن المناخ الدولي لا يسمح بذلك كما أن هذا متعذر ميدانيًا بسبب خطورة القيام بمغامرة من هذا النوع وتحولها لنقطة

استنزاف للدول السُّنية، من هذا كله نخلص إلى حتمية ترشيد فقه الجهاد وذلك يتطلب دعماً ماليًا وسياسيًا من الدول السنية كما يتطلب جهداً علميًا وفقهيًا كبيراً تجتمع فيها جهود الفقهاء وعلماء الشريعة مع العلماء المتخصصين في العلوم السياسية والعسكرية والاجتماعية، وقد حاولت في النقطة التالية تقديم نموذج معاصر يمكن الاستفادة من بعض جوانب تجربته وليس المقصود تقليده واستنساخه.

المحطة الخامسة

ترشيد فقه الجهاد
(المقاومة الفلسطينية نموذجاً)

تتميز تجربة المقاومة الإسلامية الفلسطينية بمميزات كثيرة وإذا استثنينا تجربة خطاب في الشيشان فإن تجربة المقاومة الفلسطينية تميزت بخصائص نوعيّة مكنتها من البقاء والجهاد في ظروف أسوأ بمراحل من تلك التي عاشتها بعض التجارب الجهادية المعاصرة، يمكننا أن نلخص هذه الميزات في التالي:

أولاً: تغلغل المقاومة الفلسطينية في النسيج الاجتماعي الفلسطيني مما جعل الصهاينة وحلفاءهم يعجزون عن دق إسفين بين المقاومة والمجتمع وقد تحدث أحد الباحثين الصهاينة أن الغلالة التي تفصل المقاومة عن مجتمع غزة غلالة رقيقة لا يمكن رصدها بسهولة فضلاً عن عزلها وفصلها، وهذا المكسب الاستراتيجي الهام لأي حركة مقاومة لا يمكن تحقيقه باستنفار مقاتلين من شتى أنحاء العالم الذي يأتي كل واحد منهم بخلفية ثقافية وفكرية مختلفة عن أهل البلد فيحصل من المشاكل والخلافات مع النسيج الإجتماعي الحاضن للمقاومة ما يزرع بذور الانفصال بين المقاومة وحاضنتها بما يسهل للعدو القضاء عليها وإبادتها، ومن هنا فلا بد أن تكون راية الجهاد والمقاومة في البلاد التي تتعرض لغزو خارجي هم أهل البلد ذاته، وهذا المطلب ليس له علاقة كما يظن بعض الجهاديين بالتأثر بالعامل القُطري الذي لا يلتفت لروابط الأخوة الإسلامية بين المسلمين من أي البلدان كانوا وإنما هو من صميم

السياسة الشرعية وفقه الجهاد الذي عُرف بالتجربة والممارسة ومعطيات الواقع المعاصر الذي يجعل من المقاومة عصية على الاستئصال من الأعداء بإذن الله.

الثاني: تجنب تدويل المقاومة ونقل الحرب خارج البلد المحتل لا سيما إذا ترتب على ذلك حشد الدول الكبرى ضد القضية وأنصارها، وقد جربت التنظيمات اليسارية الفلسطينية هذا الخيار في الستينيات وثبت فشله، كما أن من شأن تدويل نطاق العمل الجهادي ضرب شبكات الدعم اللوجستي من أنصار المقاومة في أنحاء العالم لأن هذا يوفر لها هامشاً معقولاً للحركة والدعم.

الثالث: تبعية العمل الجهادي للقيادة السياسية وإن شئت فقل انسجامهما وتناغمهما على الأقل. إن ميزة القيادة السياسية الراشدة أنها تستثمر تضحيات المقاومة المجاهدة بما يخدم القضية ويعزز دورها ويجعل من العدو المتضرر من النكاية الجهادية والعمل الحربي عنواناً يمكنه الذهاب إليه والتفاوض معه. إن إحدى أكبر فجوات الثورة السورية الانفصام بين القيادة السياسية والجماعات الجهادية، فالقيادة السياسية نخبوية ليس لها تواجد على الأرض والجماعات الجهادية فاعلة على الأرض ولكن ليس لها عنوان سياسي يمكن للدول أن تفاوضه وتتعامل معه وهذا أحد أسباب تفاقم الأزمة السورية.

الرابع: فقه التدرج في الإصلاح والتغيير وفي التعامل مع شرائح المجتمع فلم تعمد لتطبيق الشريعة الإسلامية في أماكن نفوذها ليس بسبب زهدها في هذا ـ وهو الأمر الذي ترتب عليه تشنيع وتضليل السلفية الجهادية للمقاومة بسبب ذلك ـ، وإنما لإدراكهم أن هذا الواجب الشرعي مناط بالقدرة والتمكين وأي قدرة وتمكين لشعب لا يجد الخبز الذي يأكله والماء الذي يشربه إلا بشق الأنفس فضلاً عن قوى دولية وإقليمية وفلسطينية تتربص بالمقاومة وإذا أُضيف لذلك شعب مع فضله وجهاده مثل معظم الشعوب العربية عاش لأكثر من نصف قرن تحت احتلال صهيوني غاشم وتجهيل وتغريب ثقافي كبير.

الخامس: إتقان المقاومة لفن تحييد الأعداء ما أمكن ذلك. إن سجل الخيانات الفلسطينية والعربية تجاه المقاومة الفلسطينية كثيرة جداً وصلت

للتعاون مع الصهاينة لتصفية رموزها وفي أحيان أخرى يتولى هؤلاء الخونة أنفسهم مهمة اعتقال أو تصفية رجالات المقاومة ومع ذلك فقد كانت المقاومة تتسامى على جراحها ما أمكنها ذلك. وتأمّل كيف نجحت المقاومة في إدارة علاقة معقولة مع نظم عربية مطبّعة مع إسرائيل وبعضها أصبح ينسق معها أمنيًا، ومع ذلك أدركت المقاومة أن هذا الواقع المرير والمؤلم ربما يتحول لواقع أكثر مأساوية إن فتحت المقاومة على نفسها جبهة جديدة لا قِبَلَ لها بها.

السادس: النأي عن التدخل في الشؤون الداخلية للدول العربية: فالمجتمعات العربية والإسلامية تعتبر الحديقة الخلفية للمقاومة، والاشتباك مع النظم السياسية يؤدي لتقليص هامش الحركة لأنصار وداعمي المقاومة من عامة العرب والمسلمين، وقد نجحت المقاومة بسبب هذه السياسة في إيجاد هامش معقول لأنصارها وداعميها حيث نالت ثقة بعض النظم العربية بشأن التزامها بقضيتها والنأي عن التدخل في الشؤون الداخلية لهذا البلد أو ذاك.

السابع: الحزم ضد جماعات الغلو الديني والتصدي للتبشير الصفوي: بعد سنوات من تعيير المقاومة بأنها تساهلت مع إيران بسبب ظروف اضطرارية أملتها الضرورة في العقدين الماضيين لم ينجح الإيرانيون في التبشير بمذهبهم في الداخل الفلسطيني مع بقاء صلتهم ببعض الجماعات مثل جماعة الجهاد، ولكنك لا ترى حضوراً يذكر للتشيع في فلسطين في نفس الوقت الذي رصدت حركة تشيع ملموسة في بعض البلاد العربية العلمانية مثل تونس في عهد زين العابدين بن علي، ومن جهة أخرى فلم تسمح المقاومة بأن تختطف تنظيمات الجهاد العالمي راية المقاومة لعلمها بالمآلات الكارثية التي يمكن أن تحل بالمقاومة لو دخل هذا الفكر وأصبح له حضوره القوي في الداخل الفلسطيني، وهذه الفطنة غابت عن الجماعات والشيوخ الذين تساهلوا أو تأخروا في اتخاذ مواقف حازمة وحاسمة من جماعات الغلو في العراق والشام في بدايات ظهورها رغبة في تأليف أفرادها وقد أثبتت هذه السياسة المتراخية فشلها الذريع وعاقبتها الوخيمة في كل ميادين المقاومة والجهاد.

تلك الخصائص النوعية والمزايا التجديدية التي ذكرتها على سبيل التمثيل لا الحصر ربما اعتبرها البعض عيوباً ومثالب أو انحرافات وضلالات، وهذا بالنسبة لي غير مستغرب فالذي يعيش في عالم المثل والنماذج دون أن يغوص في واقعنا المعاصر مع إدراك عميق لحجم القعر الحضاري الذي هوت فيه الأمة منذ أكثر من قرن لن يدرك أهمية فقه السياسة الشرعية في الواقع، ولن يزيده الفشل إلا إصراراً على منهجيته السابقة لأنه تعوّد دائماً وأبداً أن يعزو الفشل والهزيمة لكل أحد سوى جماعته وأفكاره، فتارة يوقع باللائمة على الغرب وأذنابه ولا أدري هل توقع من عدوه غير ذلك، وتارة يلقي بالمسؤولية على تخاذل العلماء والدعاة بحجة عدم تبنيهم لرأيه، ولا أدري هل كان ينتظر أن يقف العلماء عند رأيه الذي لم يشاورهم فيه وتارة ثالثة يلقي بالمسؤولية على الشعوب السادرة في غفلتها وشهواتها التي نكصت عن نصرته ضد عدوها، ونسي هذا الفاضل ومن يرى رأيه أنه كان من المفترض منذ اللحظة الأولى عند صياغة مشروعه للتغيير أن يضع ذلك كله في حسبانه، نعم.. على المصلح والمجاهد أن يضع في حسبانه وهو يصوغ منهجيته وخطته هذا الواقع المعاش... هذا الغرب ببأسه وإجرامه ونفوذه... وهذا الاستبداد بجلاوزته وطغيانه... وهذه الأمة بما فيها من الأخيار والأنقياء والصلحاء وهم الأكثر إن شاء الله وبما فيها من الفجار والخونة والعملاء.

كما لا يفوتني التنوية بأني ذكرت المقاومة الفلسطينية كحالة يمكن الاستفادة من تجربتها وليس استنساخها فهي ستظل برغم مزاياها تجربة بشرية لها نجاحاتها ومميزاتها كما أن لها إخفاقاتها وسلبياتها.

ولعل من نافلة القول في نهاية هذا المبحث الشاق أن ما ذكرتُه في ثناياه من رؤية متواضعة يراد بها هذه المرحلة الزمنية بظروفها الاستثنائية التي نعيشها والفوضى العارمة التي تدهم بلدانها ففي ظني أن العرب يعيشون حقبة لم يشهدوها منذ أكثر من ٦٠ عاماً ولهذه الظروف متطلباتها وأحكامها، ولعل الله أن ييسر في قادم الأيام الكتابة في هذا المجال إن شاء الله تعالى بشكل موسع.

المبحث الثالث

تحديات فكرية مستقبلية

١ ـ الغلو.

٢ ـ العلمانية.

٣ ـ الإلحاد.

٤ ـ التغريب.

المبحث الثالث

تحديات فكرية مستقبلية

التحديات الفكرية التي نتجت عن التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية خلال العقدين الفارطين كثيرة، وسأورد هنا طرفاً منها على سبيل الإيجاز والاختصار:

أولاً: الغلو في الدين

لم يصح عن النبي ﷺ تحذير من فرقة ضالة تأتي بعده كما صح عنه في التحذير من فرقة الخوارج الذي كان الغلو في الدين البوابة الفكرية والعقائدية التي انحرفت فيه عن هدي الصحابة رضوان الله عليهم وبناء عليه استحلت الحرمات وسفكت دماء المسلمين[1]، وفي العصور المتأخرة لم تعدم المجتمعات الإسلامية حالات متفاوتة من الغلو الديني الذي أدى لتدمير مقدرات الأوطان وتفريق المسلمين وتجرئة أعدائهم عليهم وتجفيف منابع التدين في الدعوة والإغاثة والتدريس، واليوم مع هذه الحروب المتلاحقة والفوضى العارمة التي تجتاح المنطقة يعاود الغلو ليطل برأسه فيأتي على الساحات الجهادية فيمزقها وعلى صفوف المجاهدين فيقسّمها ويفتك بالكثير من قياداتها ويعمد للبلاد السُّنيَّة الآمنة فيسعى في تدمير استقرارها وإشعال حرائق داخلية طائفية بين جدرانها، من هنا فالواجب على أهل العلم والرأي السعي في معالجة هذا الملف فكريًا ديانة لله ونصحاً للمسلمين وليس إرضاء لأي أحد من البشر أيًا كانت منزلته وصفته.

ينبغي التأكيد أن الشريحة المعرضة للتجنيد ضمن جماعات الغلو هم فئة الشباب المتدين أكثر من غيرهم، من هنا فالحاجة ماسة لتوعية الشباب بالحذر

---

(١) انظر: د. عبد الرحمن اللويحق، مشكلة الغلو في الدين (الأسباب ـ الآثار ـ العلاج)، مؤسسة الرسالة ١٤٢٠هـ.

من الغلو وآثاره على دين المرء ودنياه، وألا يكون شراسة الغزاة والمجرمين من الصفويين والمستعمرين مسوغاً للتراخي عن حسم الموقف من الغلاة في وقت مبكر ذلك لأن الغلاة مع انحرافهم الفكري فممارستهم العملية تكون وبالاً على المسلمين وسبباً لتفريق صفهم وتمكين عدوهم منهم لأنهم يعمدون إلى الجبهة الداخلية لأهل السُّنَّة فيستنزفونها ويشغلونهم عن العدو الكاشح.

إن وقاية عامة الشباب المسلم من داء الغلو مقدّم على مصلحة تأليف أفراد قلائل من الغلاة لا يكاد يعرف عن أكثرهم تراجعٌ عن منهجه مهما كانت لغة الخطاب حادبة ونبرة الحديث مشفقة، وليس المقصود الامتناع عن تأليفهم مطلقاً طلباً لهدايتهم ولكن الإشكال يحدث عند تعارض رغبة طالب العلم والداعية في تأليفهم وما يستدعيه ذلك من ليونة في الخطاب وعدم إدانة صريحة لجرائمهم وما يترتب على هذه اللغة التأليفية للغلاة من انخداع الكثير من الشباب بهم بحجة أن العالم الفلاني أو الشيخ الفلاني لم ينتقدهم أو أثنى على بعض جوانب الخير فيهم.

لقد وصلت مقصلة غلاة اليوم لتكفير وقتل من كانوا رفاقهم في جهاد الأعداء ولا يزالون مرابطين على ثغور الأمة في سورية وفلسطين فكيف يظن واهم أن هذا الغلو سيتورع حال تمكنه ممن يعتبرهم من القعدة المنافقين ممن لا يؤيدهم من العلماء والدعاة وعامة المسلمين.

ثانياً: العلمانية

قدر هذه الأجيال المسلمة المعاصرة أنها ولدت في زمن هيمنة الحضارة الغربية الاستعمارية التي قامت على نبذ الوحي والأديان كمرجعية للمجتمعات والأمم والحضارات، وهذا الأساس الفكري الغربي سيظل خطراً على الأمة الإسلامية وعلى سائر الأمم غير المسلمة التي ترفض الذوبان والتبعية لهذا الغرب المستعمر، فما دامت هذه الحضارة مهيمنة فستظل قيمها وأفكارها وعقائدها خطراً على الأمم الأخرى لأن القانون الاجتماعي يقول إن المغلوب مولع بتقليد الغالب كما يقول ابن خلدون، ولعلنا لا نبالغ لو قلنا إن ظاهرة الصحوة التي وجدت لدى الشعوب الإسلامية وغيرها كانت تمثل أكبر ثورة فكرية واجتماعية ضد الهيمنة الغربية في القرن العشرين.

يقول المفكر الأمريكي هنتنجتون:

«هذه الصحوة ليست رفضاً للحداثة، بل هي رفض للغرب وللثقافة الغربية العلمانية النسبية المتفسخة المرتبطة به. إنها رفض لما يطلق عليه «التسمم بالغرب» الذي يصيب المجتمعات غير الغربية، وهي إعلان استقلال ثقافي عن الغرب، إعلان كبرياء يقول: «سنكون حديثين، ولكننا لن نكون أنتم»»[1].

---

(١) صموئيل هنتنجتون، صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي، ص(١٦٨)، دار سطور، الطبعة الثانية ١٩٩٨م

مع بقاء هذا الخطر الفكري على الأمة إلا أن ثمة أحداثاً استجدت في السنوات الأخيرة الماضية من الممكن أن تفاقم هذا الخطر وتقدم العلمانية كالحل السحري لمشاكل العالم الإسلامي، هذا الحدث هو العدوان الصفوي على الأمة الإسلامية أو «الحرب السُّنية الشيعية» التي تشهدها المنطقة في العراق وسوريا ونرى نيرانها وألسنتها تلتهب وتوقد في لبنان واليمن والخليج.

في التاريخ الأوروبي تعتبر حرب الثلاثين عاماً[1] (١٦١٨ ـ ١٦٤٨م) بين الطوائف الدينية المسيحية محطة فاصلة وقنطرة عبرت فيها أوروبا إلى العلمانية فالاقتتال الدامي الناتج عن حرب كانت شراراتها دينية حصدت ملايين الأوروبيين حتى أن شعباً كالشعب الألماني مثلاً فقد ثلث سكانه، كل هذا أوجد فضاء لصلح وستفاليا عام ١٦٤٨م الذي دشن دخول العلمانية لأوروبا.

«من المهم لفت الانتباه هنا إلى بعدٍ ذي صلة وثيقة بالمسألة العلمانية غالباً ما يتم تجاهله، ولا سيما في أوساط المثقفين والكُتاب العرب، وهو أن العلمانية لم تكن نتاج مطارحات فكرية هادئة، أو مجرد تعبير عن رغبة مزاجية عنّت لبعض الأفراد أو المجموعات الفكرية والسياسية، **بقدر ما كانت عبارة عن حل عملي فرضته أجواء الحروب الدينية التي شقت عموم القارة الأوروبية في القرنين السادس عشر والسابع عشر**. فالعلمانية كانت في صورتها العامة عبارة عن تسويات تاريخية فرضتها أجواء الحروب الدينية التي اشتعل أوارها في القرن السادس عشر»[2].

يقول هنري كيسنجر:

«جاء سلام وستفاليا عاكساً لنوع من استيعاب الواقع، لا بوصفه تبصراً أخلاقيًا فريداً»[3].

---

(١) انظر: جفري برون، تاريخ أوروبا الحديث، ترجمة: علي المرزوقي، ص(٢٥٣)، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن ط. الثالثة، ٢٠١٤م. د. زينب عصمت راشد، تاريخ أوروبا الحديث (١/١٦٩)، دار الفكر العربي، مصر، ٢٠٠٠م.

(٢) رفيق عبد السلام، في العلمانية والدين والديمقراطية: المفاهيم والسياقات، مركز الجزيرة للدراسات، قطر، ط. الأولى، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

(٣) هنري كيسنجر، ص(١٣)، (النظام العالمي) تأملات حول طلائع الأمم ومسار التاريخ، ترجمة د. فاضل جتكر، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. ٢٠١٥م.

ومع إدراكنا للفوارق الكبيرة دينيًا وثقافيًا وتاريخيًا بين السياق الأوروبي والسياق العربي إلا أن هذا لا يمنع من القول: إنه في حالة اتساع دائرة القتل على الهوية والطائفة التي بدأها الصفويون في العراق وسوريا وتجاوب معها قلة من غلاة أهل السُّنَّة أن يخرج من رحم هذه الدماء القانية شعوب منهكة موجوعة ترى في تنحية الدين عن الحياة والعلمانية جنة التعايش التي تنقذهم من جحيم المجازر الطائفية لا سيما إن حظي وكلاؤها العرب بدعم غربي جديد، وفي الغالب سيترافق مع شدة الحروب حالة نزوح متبادلة بين أتباع الطوائف والأعراق تساهم في تغيير الخريطة الديمغرافية لكل بلد وهذا سيكون بمثابة تهيئة للنسيج الاجتماعي أن يتقبل التقسيم السياسي، وقد رأينا شواهد لهذا في العراق وسوريا.

إن التصدي للإجرام الصفوي الذي انطلق من طهران ليهيمن على المشرق العربي واجب الوقت الذي لا ينبغي التراخي عنه ولكن الرد والتصدي يكون مع حمل مشروع يحفظ لأي شخص يكف شره عن أهل السُّنَّة حقه في العيش الكريم ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾، وانتساب أفراد من الناس لطائفة عقدية خارجة عن الإسلام فضلاً عن طوائف أهل القبلة لا يقتضي تسوية التعامل معهم لا سيما في أزمنة الحروب؛ ففي غزوة بني قريظة والتي كان سببها خيانة يهود بني قريظة للعهد، وتحالفهم مع جيش قريش الغازي في غزوة الخندق رفض رجل يهودي يُقال له «عمرو بن سُعدى» خيانة العهد مع المسلمين وقال: «لا أغدر بمحمد أبداً»، وفي ليلة نزول يهود بني قريظة على حكم سعد بن معاذ رضي الله عنه، خرج عمرو بن سعدى، ولقي حرس الرسول ﷺ وعليه محمد بن مسلمة، فقال محمد بن مسلمة حين عرفه: اللَّهُمَّ لا تحرمني عثرات الكرام، ثم خلّى سبيله، فخرج على وجهه حتى بات في مسجد رسول الله ﷺ بالمدينة تلك الليلة، ثم ذهب فلم يُدرَ أين وجّه من الأرض إلى يومه هذا، فذُكر لرسول الله ﷺ شأنه فقال: **«ذلك رجل نجاه الله بوفائه»**[1].

---

(1) سنن البيهقي الكبرى (٩/ ٢٣٢).

كما أن هذا يتطلب النأي بالمجتمعات العربية التي لم تندلع فيها حروب طائفية عن النار المستعرة في العراق والشام ما أمكن ذلك؛ لأن الخطر على أهل السُّنَّة في حقيقته ليس من هذه الأقليات فحسب وإنما الخطر من الإسناد الغربي والدولي لهذه الأقليات لتقسيم الدول العربية على أسس طائفية.

من جهة أخرى فالناظر في حقبة انفتاح الشباب السعودي على المنتج الفكري الغربي من خلال الثورة التقنية والابتعاث والعصر الذهبي لليبرالية السعودية خلال العقد الماضي يلحظ وجود طلائع شبابية تعتني بالفكر والثقافة ولها مشارب فكرية متعددة فثمة بوادر لاتجاه عروبي قومي علماني وبوادر أخرى لاتجاه ليبرالي غربي وكل هؤلاء الشباب من الوارد أن يكونوا خلال سنوات تطول أو تقصر على سدة المؤسسات الإعلامية والتعليمية، والذي يدرس سيرة أكثر الوجوه الليبرالية العتيقة سيجد الكثير منها كان نتاج تجربة الابتعاث في التسعينيات الهجرية والسبعينيات الميلادية.

ثالثاً: الإلحاد الجديد

في خضم السجال الإعلامي والفكري الجارف الذي هيمن على الساحة السعودية في العشرية السبتمبرية بدأت تبرز ظواهر فكرية جديدة لدى شرائح من الشباب من الجنسين. أبدع الشيخ عايض الدوسري في توصيف الخلل العقدي والانحراف الفكري الذي شهدته تلك المرحلة وعايش الشيخ بنفسه بعض جوانبها حيث يقول:

«في مؤازرة تلك التيارات التنويرية وما رافقها من نقد وانتقاد، كان هناك تيار آخر يتشكل في ضوء الوضع الجديد، وهو تيار شبابي حديث، منقطع عن الجذور، ومتمرد على التصورات التقليدية والتنويرية، منكر للرب، هاجر للعبادات، ويقتات على النقد والصراع الجديد بين ما يُسمى بالمحافظين والليبراليين الجدد، وتجاوزت ذلك - بفضل التقنيات الحديثة، وإجادة اللغات الأجنبية، والابتعاث - إلى الارتكاز والتمحور حول الروايات الأجنبية بمختلف أشكالها، والكتب الفلسفية، وأطروحات المذاهب الفكرية الحديثة، فأنتج ذلك المخاض جيلاً شبابيًا منقطع الانتماء والجذور عن مجتمعه، يحمل ثقافة مستوردة، قائمة على الشك، وناقمة على الثقافة المحلية، وحاقدة ومبغضة للنمطية، تتخذ النسبية ديناً، ولا تعترف بوجود حقائق ثابتة، كل ذلك مع ضعفٍ شديدٍ في التصورات الشرعية.

ومما زاد الأمرَ سوءاً، عند هؤلاء الشباب، أمران:

الأول: الحملة المحمومة في وسائل الإعلام على المتدينين، وعلى

أنماط التدين، تلك الحملة الشاملة في الصحف والقنوات والمسلسلات، والتي تناولت الدين والمتدينين دون معرفة دقيقة أو تمييز، ودون حسبان للجوانب السيئة والنتائج الخطيرة التي سوف تنتجها حملة التشكيك والتشويه، مع أمنٍ مِن محاسبٍ ورقيب.

لقد ربطوا مظاهر الدين والتدين في تعاطيهم معها ـ يُظن أنها مقصودة ومدروسة ـ بالإرهاب، والعنف والتطرف، وسوء الأخلاق، والغباء، والجهل، والتدمير. **لقد كانت حملة مركزة، وجرعة قاتلة، حطمت إلى حد كبير أسس القوة الناعمة (أي: قوة القيم والمبادئ وأسسها الفكرية) التي كان المجتمع يتحلى بها.**

الثاني: ممارسات منحرفة حملت بصمة التدين؛ كما فعلت الفئة الضالة في ترهيب المجتمع، بالإضافة إلى تصرفات كثيرٍ من المتدينين ـ على الأقل في الظاهر ـ والتي تحلت بالقسوة والخشونة في التعامل مع الآخرين، والتحزبات والتكتلات داخل مجتمع المتدينين، ووُجِدَ منهم مَن انبرى لتصنيف الناس، وكأنهم قضاة في محاكم للتصنيف، كل ذلك أدى ـ إلى حد كبير ـ إلى تحطيم لحمة البناء الداخلي وتصدُّعه، وخروج تلك الصراعات القاسية والخشنة للعلن، وتجاوزت دائرتَها الضيقة وانتقلت إلى عامة الناس، وتعصب بعض طلاب العلم لبعض العلماء ضد البعض الآخر، وازدادت الشُّقة، واتسعت الهوة بين العلماء أنفسهم وأتباعهم من طلبة العلم، حتى تساءل الناس: ما هي الجامية، وهل هي الجهمية؟ وما هي القطبية، وهل لها علاقة بالقطب الشمالي، أو الأقطاب الصوفية؟!

ولماذا العالم الفلاني الكبير يسفه رأي العالم الفلاني الآخر في مسائل فقهية فرعية؟ وكل ذلك يجري على الصفحات اليومية للصحف ومواقع الإنترنت على الشبكة العنكبوتية المفتوحة للجميع.

نشأ وترعرع هذا الجيل الجديد في هذه البيئة التنازعيَّة القلقة، وأضحى الواقع يفرز ـ بطريقة مقصودة وغير مقصودة ـ شباباً لا يؤمن بثوابته؛ بل يزدريها ويحاربها، وقد ظهر شيء من آثاره من خلال الروايات التي تُطرح بين

حين وآخر، ومن خلال اللقاءات التلفزيونية والكتابات الحادة ـ والتي تصل إلى الإلحادية ـ والتي تنقلها لنا الشبكة العنكبوتية ومنتديات الإنترنت، التي تزعم أنها سعودية!

لقد كنتُ أُشكك في انتماء كثير من تلك الأسماء ـ التي تكتب في تلك المنتديات ـ إلى وطننا، وكنتُ أظنهم أجانبَ يتخفون بالأسماء الوطنية؛ لتمرير أفكارهم الإلحادية، لكن بعد متابعة دقيقة لتلك المنتديات وتلك الأسماء، وطريقتها في الكتابة، ولغتها ولكناتها، وما كُشف منها عن طريق الصدفة، دلَّ دلالة واضحة أن كثيراً منها ينتمي لنا ولبيئتنا، وهذه حقيقة مؤلمة جدًّا.

ثم زاد قناعتي الجديدةَ رسوخاً، ما حدث لي شخصيًّا في السنوات الأخيرة، حيثُ قابلتُ واتصل بي كثير من الشباب الذي يُخفي إلحاده، أو على أقل تقدير شكوكه في كل شيء!

لقد زارني ـ فقط ـ السنة الماضية في مدينة الرياض ما يُقارب ثمانية من الشباب، كلٌّ منهم على حدة، وهم ـ والله ـ من أذكياء الشباب، وعلى قدرٍ عالٍ من الثقافة العامة، وقد صارحوني بإلحادهم، وأنهم يريدون الحوار الأخير؛ لكي يصيروا إلى إحدى نتيجتين لا ثالث لهما: إما أن يستقروا على إلحادهم، ويصلوا إلى يقين في ذلك، وإما أن أُشككهم في إلحادهم، لنبدأ الطريق من جديد نحو الإيمان»[1].

يرى الشيخ عبد الله العجيري أن ثمة أسباباً[2] أسهمت في تزايد هذه الحالات بغض النظر عن الخلاف حول حجمها إلا أن وجودها بشكل ملموس هو أمر مقلق بغض النظر عن المعيار الكمي للظاهرة الإلحادية، هذه الأسباب يمكن تلخيصها في التالي:

١ ـ زوال العائق اللغوي بين الشباب السعودي والمكتبة الإلحادية الغربية

---

(١) عقولنا تحت القصف، عايض الدوسري، مكتبة صيد الفوائد.

(٢) من أهم الأسباب التي يؤكد وجودها الشيخ عبد الله العجيري عدم قناعة الكثير من الشباب بقدرة الخطاب الديني المحلي على الإجابة عن أسئلتهم وإشكالاتهم.

بسبب كثافة حركة الترجمة على شبكة الإنترنت وبعض دور النشر العربية للكتب الغربية المركزية التي تروج للإلحاد، بالإضافة لاتساع حركة الابتعاث لشريحة شبابية غضة لم تتجاوز العشرين عاماً، وهذا جعل قابلية تأثر هذه الشريحة الشبابية من خلال الاحتكاك المباشر كبيرة.

٢ ـ الهشاشة الفكرية: أول ما يلفت نظر الباحثين لشريحة غير قليلة من الشباب السعودي هو حالة الهشاشة الفكرية التي يجمع فيها الشباب بين الثقة العمياء بما يملكه من معرفة تدفعه لاقتحام كل فكرة جديدة وحدث جديد دون تأنٍّ أو روية واطلاع مسبق، وهذه الهشاشة قد تدفع بأحدهم للغلو وقتل أقاربه بدم بارد كما تدفع آخر لضفة معاكسة للإلحاد وإنكار وجود الرب جل وعلا.

٣ ـ إثر تداعيات قضية الشاب الذي أساء للنبي ﷺ في تغريدة ظهر للسطح أن ثمة ملتقيات فكرية انتظم فيها عشرات الشباب والفتيات يتم فيها تداول ومناقشة كتب تجديفية وتشكيكية عبر حلقات نقاش ساخنة، ويوجد مؤشرات على أن ثمة عملاً منظماً وراءه وليس عملاً ارتجاليًّا أو عفويًّا بريئاً.

رابعاً: التغريب[1]

في أعقاب ١١ سبتمبر ٢٠٠١م وما قيل عن مشاركة ١٥ شاباً سعوديًا في التفجيرات اتخذت السلطات الأمريكية إجراءات أمنية وصارمة ومهينة وتعسفية ضد المسافرين العرب والسعوديين تحديداً، وشمل ذلك تعقيد إجراءات الحصول على تأشيرة السفر، والتفتيش في المطارات، والملاحقة والتعرض للتحقيق والمضايقات داخل الولايات المتحدة، وهذا أحد الأسباب التي أدت إلى انخفاض كبير في عدد السعوديين الدارسين في الولايات المتحدة الأمريكية، بحيث لم يكن يدرس في الولايات المتحدة عام ٢٠٠٤م إلا حوالي ١٠٠٠ طالب سعودي فقط[2]، وفقاً لوزارة الخارجية الأمريكية، إلا أن هذا العدد بدأ في التزايد مع انطلاق برنامج الابتعاث عام ٢٠٠٦م وتصاعد نموه بشكل كبير إلى أن أصبحت الولايات المتحدة الأمريكية هي إحدى أكبر الدول التي تحتضن الطلاب والطالبات السعوديات ووفقاً لتقرير المركز الوطني لإحصائيات التعليم فإن عدد الطلاب السعوديين ارتفع بنسبة ٥٠٠٪ منذ أحداث

---

(١) مادة هذا المحور مستقاة من كتاب «التبرج المسيس»، عبد الله بن عبد الرحمن الوهيبي، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، ط. الأولى ١٤٣٥ ـ ٢٠١٤م.

(٢) كان وزير التعليم العالي الدكتور العنقري قد صرح في ٢٢ ربيع الأول ١٤٣٥هـ خلال رعايته لتخريج دفعة من المبتعثين إلى أن برنامج الابتعاث الخارجي، ومنذ انطلاقته الأولى عام ١٤٢٦هـ، تضاعفت أعداد المبتعثين السعوديين المستفيدين من هذا البرنامج من ٥٠٠٠ مبتعث إلى أمريكا في ذلك العام لتصل إلى ما يتجاوز ١٥٠ ألف مبتعث ومبتعثة موزعين على أكثر من ٣٠ دولة، انظر: (موقع وزارة التعليم).

١١ سبتمبر ٢٠٠١م، والسعودية اعتبرت في وقت من الأوقات الدولة الأولى في العالم من حيث نسبة طلابها المبتعثين إلى أمريكا إلى عدد سكانها. فبين كل ٢٣٩ مواطن سعودي هناك طالب مبتعث إلى الولايات المتحدة. وبالنظر إلى عدد السكان فإن السعودية هي الدولة الأولى[١] في كثافة أعداد المبتعثين على مستوى العالم[٢].

ذكر الباحث في شؤون الخليج، والسفير الأمريكي السابق لدى الكويت ريتشارد لوبارون أن برنامج الابتعاث في السعودية غيّر كثيراً من الجوانب الاجتماعية، على رأسها حرص الأسر السعودية على ابتعاث الفتيات، بعد أن كانت المملكة من أكثر الدول تحفظاً في موضوع سفر المرأة وعيشها في الخارج، وهذا يدل على تغير ملحوظ في أعراف المجتمع السعودي حيث ارتفع عدد الطالبات المبتعثات إلى أمريكا بنسبة ٢٤٪. وقد لاحظت الجامعات الأمريكية أن الطالبات السعوديات أصبحن أكثر استقلالية واعتماداً على النفس كما حققن تطوراً أكاديميًّا أفضل من الطلاب السعوديين. وتشير اللقاءات مع الطلاب السعوديين أنهم أصبحوا أكثر انخراطاً مع المجتمع الأمريكي ولديهم صداقات مع الطلاب من مختلف الجنسيات.

ثم يستطرد ريتشارد لوبارون قائلاً:

«ومع ذلك فإن على أمريكا بذل مزيد من الجهد لتشجيع السعوديين على الانخراط أكثر مع المجتمع الأمريكي وذلك من خلال تكثيف برامج تعليم اللغة الإنجليزية وإشراك الطلاب في مختلف المنظمات الأمريكية وتشجيع الأسر الأمريكية على استضافة الطلاب السعوديين، ولضمان بقاء هذه الصداقة فإن على الجامعات الأمريكية التواصل مع طلابها في السعودية بعد التخرج وخصوصاً طلاب الدراسات العليا وإرسال إداريين وأعضاء من هيئات التدريس

---

(١) هذه الإحصائية تتغير من عام لآخر، ولكن من المقطوع به أن السعودية في صدارة الدول في قائمة الابتعاث في أمريكا.

(٢) انظر: د. عبد العزيز البداح، الابتعاث، تاريخه، وآثاره، ص(٢٢)، ط. الثانية، ١٤٣٢هـ.

لزيارة الخريجين في المملكة لضمان تواصل البلدين على المدى البعيد»[1].

يقول مؤلف كتاب «**آفاق العصر الأمريكي**» في معرض ذكره للمنطلقات الثقافية للنظام العالمي الجديد:

«تشجع «الولايات المتحدة» الطلاب الأجانب من مختلف دول العالم على الدراسة في الجامعات الأمريكية من خلال المنح والمساعدات وبرامج التبادل التعليمي والثقافي، لتكريس الهيمنة الأمريكية العلمية. فعلى سبيل المثال، تشير التقديرات إلى أن إجمالي التسجيل السنوي للطلبة العرب في الجامعات الأمريكية من العام الدراسي ١٩٤٩/ ١٩٥٠م إلى العام الدراسي ٢٠١٠/ ٢٠١١م قد بلغ (١٠٩٨٦٥٣) حالة تسجيل خلال تلك الفترة»[2].

ليس المراد مما سبق إصدار حكم نهائي وتقييمي على تجربة الابتعاث فهي تجربة لها إيجابياتها كما أن لها سلبياتها وإنما المراد تسليط الضوء على جوانب نادراً ما يتم الحديث عنها وتحليل دلالاتها ودراسة آثارها وهي الجوانب التي لها علاقة وثيقة بمحور حديثنا هنا.

يجد القارئ في الوثائق والتقارير والتصريحات الأمريكية حضوراً لافتاً لأهمية تغيير أنماط وأنساق العلاقات الاجتماعية المحافظة في العالم العربي، والسعودية بالذات، ويتم التعبير عادة عن هذه الأهمية بصور متنوعة، وتحت شعارات مثل حقوق النساء، والسعي لـ(تمكين المرأة) وقد عبرت إحدى الباحثات الأمريكيات بالقول:

«إن الجندر[3] أصبح يشكل الخط الفاصل لحرب صراعات جيوسياسية

---

(١) صحيفة الشرق عدد ٤٥٦، ٤ مارس ٢٠١٣م، نقلاً عن تقرير مفصل عن الابتعاث السعودي إلى أمريكا نشرته صحيفة (US Today).

(٢) جمال سند السويدي، آفاق العصر الأمريكي، السيادة والنفوذ في النظام العالمي الجديد، ص(١٢٤)، الإمارات، ط. الأولى، ٢٠١٤م.

(٣) (الجندر) حسب تعريف منظمة الصحة العالمية: «هو المصطلح الذي يُفيد استعماله وصفَ الخصائص التي يحملها الرجل والمرأة كصِفات مركبة اجتماعية، لا علاقة لها بالاختلافات العُضوية». وفي (المادة الخامسة) من (السيداو)، هي المادة التي تطالب ـ وبشدة ـ بتغيير الأنماط الاجتماعيَّة والثقافية لدَور كلٍّ من الرجل والمرأة؛ بهدف تحقيق القضاء على التحيُّزات والعادات العُرفية. فهو مصطلح يستهدف دعاته مِن الممكن إزالةُ الفروق النوعية (الجندرية) بين الرجل والمرأة، وذلك مِن خلال برامجَ =

منذ الحادي عشر من سبتمبر، ويحتل مكانة مركزية في خطاب العلاقات الدولية بخصوص الشرق الأوسط»[١].

وقد أقامت وزارة الخارجية الأمريكية عبر سفاراتها في بلاد عربية كمصر والأردن والمغرب الكثير من البرامج[٢] التي تهدف كما تقول لتزويد النساء بالمهارات القيادية. ومن ضمن هذه البرامج كما نشر في موقع الخارجية الأمريكية: التواصل مع المرأة السعودية: حيث قدمت الكثير من برامج التدريب لمعلمات سعوديات، كما قامت السفارة الأمريكية في الرياض ببرامج تواصل متفاعلة مع صحفيات سعوديات وتوصلت إلى علاقة عمل وثيقة مع كليتين خاصتين للإناث في جدة[٣]، تلقت إحداهما أيضاً دعماً من مبادرة الشراكة الأمريكية ـ الشرق أوسطية[٤].

ملف المرأة من القضايا المركزية في التاريخ الفكري العربي المعاصر وهذا راجع لإدراك الغرب وحملة ثقافته من العرب لأهمية دور المرأة في تغيير البنية الاجتماعية والثقافية للمجتمع المسلم. ثمة مستجدات عصفت بالهوية الثقافية للمجتمع خلال السنوات الأخيرة ينبغي مراعاتها من قبل المصلحين وكافة الغيورين على هوية المجتمع السعودي فالانفتاح الكبير والتغير المتسارع في البنية الاجتماعية نحو قيم التحرر بالمفهوم الغربي بنسب متفاوتة أول ما يجب أن يعترف المصلحون بوجوده وهذا الانفتاح السلبي له أسبابه الكثيرة من أهمها:

= تنمويةٍ تعمل على تغيير قِيمي وبنيوي داخلَ المجتمع، يكفل إزالةَ هذه الفروق. انظر: الجندر: المفهوم والحقيقة والغاية، حسن حسين الوالي، مكتبة صيد الفوائد.

(١) منيرة م. شارد، الجندر في الشرق الأوسط، الإسلام والدولة وقوة ولي الأمر، ضمن: دراسات معاصرة في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، أبوبكر باقادر، ص(٢٨٩)، دار جداول، ط. الأولى، ٢٠١٣م.

(٢) موقع الخارجية الأمريكية، تمكين النساء جزءاً لا يتجزأ من السياسة الخارجية الأمريكية، ٣٠ نوفمبر ٢٠٠٥م.

(٣) في ١٧/ ٢/ ٢٠١٠م استضافت كلية دار الحكمة بجدة لقاء مفتوحاً مع وزيرة الخارجية الأمريكية هيلاري كلينتون، شاركت فيه طالبات الكلية ومنسوباتها. انظر: العيسى، التعليم العالي في السعودية، ص(١١٤).

(٤) انظر: موقع وزارة الخارجية الأمريكية، الولايات المتحدة تقدم تدريباً على المهارات للنساء الشرق أوسطيات: بيان حقائق البرامج الأمريكية التي تساند نساء المنطقة، ١٨ فبراير ٢٠٠٥م.

ـ التقنيات الحديثة حيث يشكل السعوديون المراكز الأولى عربيًا وعالميًا في استخدامها.

ـ برنامج الابتعاث بالصورة التي تم إطلاقه في بداياته فليس التحفظ على مبدأ الابتعاث فهو وسيلة مهمة لأي دولة عربية تريد أن تأخذ بأسباب القوة العلمية في هذا العصر ولكن الإشكال في الصورة التي بدت للناظر ارتجالية وهذه الصورة أقر بها العديد من النخب المؤيدة للبرنامج بقوة.

يقول د. أحمد العيسى:

«بداية تطبيق البرنامج كانت مرتبكة وعشوائية، بسبب سرعة اتخاذ القرار والرغبة في تطبيقه كيفما شاء، **لأن هناك أهدافاً سياسية تحتمي خلف الأهداف التعليمية والتنموية، ولهذا كان الجميع يشعر بأن إقبال الشباب السعودي واندفاعهم للدراسة في الخارج يمثل نصراً معنويًا بعد حال الإحباط التي شعر بها الساسة وعقلاء المجتمع نتيجة انخراط عدد من شباب الوطن في الجماعات الإرهابية المتطرفة في داخل البلاد وخارجها**. ومن أجل ذلك كان هناك كثير من التغاضي عن الإرباك والأخطاء الإدارية في اختيار المرشحين للبرنامج، وفي متابعتهم وفي تقديم الخدمات لهم، وأكثر من ذلك استيعابهم بعد عودتهم من هذه التجربة الثرية إلى المملكة وانخراطهم في سوق العمل. ولكن الوقت قد حان بعد أن تجاوزنا تلك المرحلة لإعادة التخطيط لهذا البرنامج، بحيث نعيد الاعتبار للاهتمام بالكيف على حساب الكم الذي ساد في الأعوام الماضية. والاهتمام بالكيف لا يعني الاهتمام بنوعية التخصصات ومستوى الجامعات فحسب، بل ينبغي النظر في مستوى الملتحقين بالبرنامج، وفي استعدادهم العلمي والسلوكي للانخراط في هكذا تجربة»[1].

ويقول أيضاً: «كانت الآمال معقودة على برنامج الابتعاث لا لتأهيل الشباب السعودي في مؤسسات جامعية متمكنة، وفي تخصصات علمية ومهنية مهمة للتنمية فحسب، **ولكن كانت الآمال معقودة أيضاً على التأثير في ثقافة**

---

(١) أحمد العيسى، برنامج الابتعاث، أفكار جديدة، موقع العربية نت، ٧ ربيع الثاني ١٤٣٤هـ.

جيل كامل، من خلال الاحتكاك الثقافي، والتبادل المعرفي، والانفتاح الفكري على ثقافات العالم»(١).

ـ ارتفاع نسبة السياحة الخارجية: بحسب تصريح مدير مركز «ماس» الذي يعتبر الوعاء المعلوماتي لهيئة السياحة أن إنفاق السياح السعوديين بلغ ٢٨ مليار ريال في عام ٢٠١٣م محليًا، وأنفقوا أكثر من ٤٧ مليار في الخارج، وبلغت الرحلات المغادرة في الحركة السياحية ١٩ مليون رحلة أنفق فيها السياح المغادرون من السعودية ٧٤ ملياراً، وتذكر تقارير أن قرابة ٤,٥ ملايين سائح سعودي ضخوا قرابة ٨٠ ملياراً في محفظة السياحة العالمية(٢).

ـ العصر الذهبي لليبرالية السعودية التي وظفت أدوات كثيرة لصناعة صورة نمطية سيئة ومنفّرة عن التدين ومن أبرز هذه الأدوات: (الفضائيات العربية ـ الإرهاب وجماعات العنف ـ الإسلاميون المتحولون ـ التشويه الإعلامي الممنهج للمؤسسات الدينية والشخصيات الدعوية)، فالشباب الذين كانوا في تلك الفترة في سنوات المراهقة هم اليوم في سن العمل والإنتاج وقد تأثرت شرائح منهم بتلك الحقبة.

ثمة حزمة من المشاكل التي تعانيها المرأة السعودية في قضايا الأسرة والزواج والطلاق وحضانة الأطفال وفي مسألة التنقل في ظل عدم وجود بنية تحتية للنقل العام الآمن وفي مسألة العمل والتوظيف إلى غير ذلك من الملفات المتراكمة، من المهم والضروري أن يكون الخطاب الحقوقي للمرأة السعودية ركيزة أساسية في الخطاب الدعوي والإسلامي وألا يكون مرهوناً بردود أفعال تجاه الأجندة الليبرالية يحضر بحضورها ويغيب بغيابها، فهذا قد يُفهم منه غياب البعد الرسالي والأخلاقي لدى الإسلاميين تجاه حقوق المرأة وأنهم لا يستهدفون الحديث عن حقوقها إلا في إطار الصراع الفكري مع الليبرالية، وهذا مع كونه ليس دقيقاً إلا أن ظاهر المشهد قد يوحي به في بعض الأحوال.

---

(١) أحمد العيسى، التعليم العالي في السعودية، رحلة البحث عن هوية، ص(٣٨)، دار الساقي ط. الأولى، ٢٠١١م.

(٢) صحيفة الجزيرة، ١١ رجب ١٤٣٦هـ.

المبحث الرابع

السعوديون.. مواطن القوة والقيادة

١ ـ تماسك الجبهة الداخلية.

٢ ـ قيادة المحيط السُّني الجريح.

٣ ـ السياسة الأمريكية.

٤ ـ أجيال سعودية واعدة.

المبحث الرابع

السعوديون... مواطن القوة والقيادة

حديثنا السابق عن وجود تغيرات في البنية الاجتماعية للمجتمع السعودي لا يعني أن المجتمع تخلى عن هويته الأصيلة أو ابتلع كامل الجرعة التغريبية المستوردة، فلا زال المجتمع السعودي ولله الحمد مجتمعاً إسلاميًّا معتزاً بهويته الإسلامية الأصيلة ولا زال مع ما فيه من قصور، البيئة الاجتماعية الأكثر حصانة وحفاظاً على هويته من غيره، ولعلنا نعرج هنا على بعض مواطن القوة للمجتمع السعودي تجاه تحديات المستقبل وما يعززها من الأسباب والظروف.

أولاً: تماسك الجبهة الداخلية

من المهم أن يحرص السعوديون في خضم هذه الفوضى العارمة في المنطقة على تماسك الجبهة الداخلية مهما كان حجم الخلافات الفكرية وأيًّا كانت انتماءاتهم المناطقية والقبلية، ثمة مصالح مشتركة ضخمة تتوافر لديهم بما يميزهم عن البيئة المحيطة بهم برغم جوانب غير قليلة من القصور، وفي الأفق تحديات اقتصادية واجتماعية فكرية كبرى.

في ظل انخفاض أسعار النفط والحرب على الحد الجنوبي ضد الحوثيين والتحولات المربكة لأمريكا التي تعتبر القوة الوحيدة الكبرى في الخليج منذ نصف قرن على الأقل، أضف إلى ذلك أن العالم كله يتحدث عن إشكالات تمر بها سيادة الدولة الوطنية في ظل النظام العالمي الجديد الذي قلصت أدواته الاقتصادية كالشركات العابرة للقارات وأدواته الإعلامية كشبكة الإنترنت من سيادة الدول على أراضيها ومجتمعاتها.

من هنا تصبح الحاجة ماسة لتوحيد الجبهة الداخلية وإبقاء موجات الخلاف الفكري داخل منظومة تحفظ وحدة هذه الجبهة لا أن يكون صراع التيارات الفكرية عاملاً مسبباً لتصدعات وشروخ في الجبهة الداخلية ومن أشدها فتكاً في الحالة السعودية استدعاء الانتماء المناطقي والإقليمي والقبلي وإدراجه ضمن أدوات الصراع الفكري والإعلامي.

أؤمن أن لهذه الإشكالية جذورها التاريخية وشواهدها الواقعية كما هو

حاصل في كل البلاد العربية ولكن معالجتها لا تكون إلا عبر خطاب وطني راشد قائم على رفع معايير الكفاءة على الانتماءات الفرعية.

إن الهوية الإسلامية المتدفقة في شرايين المجتمع السعودي منذ عشرات العقود وتوارثتها أجيال متعاقبة هي الضمانة الكبرى بإذن الله لوحدة جبهة المجتمع الداخلية، وهذا يتطلب بالضرورة أن تكون المؤسسات الشرعية التي تعزز هذه الهوية لها استقلاليتها لتحقق دورها اللائق بها في توعية المجتمع، وغير خاف على كل متابع أن هذا الدور المحوري الذي تلعبه المؤسسات الشرعية تراجع في العشرين عاماً الماضية، ولعل من مؤشرات ذلك أن الخطاب الإعلامي الرسمي لا زال يستعين بفتاوى ومقولات لرموز شرعية راحلة كالشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله إدراكاً منه ولو ضمناً أن خطاب المؤسسات الشرعية الحالية مع حرصه وسعيه لتجويد أعماله إلا أنه لا يلقى الصدى المأمول والتأثير المطلوب لدى الناس.

الإسلاميون عليهم مسؤولية كبرى في توحيد الجبهة الداخلية وقد أثبتوا في كل نازلة تعصف بأمن البلاد أنهم أوفياء وأمناء على أمن هذا الوطن واستقراره برغم طوفان الاستعداء والافتراء الذي يوجّه ضدهم في الإعلام الليبرالي لأنهم ينطلقون في هذا من قناعة علمية ومسؤولية شرعية.

مع هذا كله فثمة حاجة ماسة لأن يتدارس الإسلاميون حدود العلاقة والتعاطي مع الأطياف الفكرية والطوائف المذهبية في البلاد، وضوابط القيام بالواجب الشرعي بالذود عن العقيدة والمسلمات الشرعية وبيان ما يضادها مع حفظ الأجواء المناسبة للتعايش معها حول المصالح الوطنية المشتركة في ضوء الدولة الحديثة التي يعيش الجميع تحت مظلتها، وفي ظل مناخ إقليمي متفجر كالمناخ العربي الحالي.

من جهة أخرى فيفترض بأي أقلية فكرية أو طائفية أو مذهبية أن تكون معززة للجبهة الداخلية عبر الاجتماع مع الأكثرية على قاعدة من المصالح الوطنية المشتركة، ومن المعلوم أن أكثر المتضررين من تزعزع المجتمعات واضطرابها غالباً هي الأقليات ولذا ليس من الحكمة أن يُستفز أهل السُّنَّة وهم

الأكثرية الساحقة في دينهم وعقيدتهم ورموزهم عبر توظيف الأحداث الأمنية لاستعداء السلطة على الخطاب الديني ومناهج التعليم والعلماء والدعاة.

يتفهم كل عاقل حجم الملفات المتراكمة التي من الطبيعي أن تختلف حولها وجهات النظر إلا أن التاريخ يشهد أن صوت الرشد والعقل عندما يكون حاضراً تنجح المجتمعات في عبور الكثير من المضايق، وهذا هو المأمول من كافة السعوديين خلال هذه الفترة العصيبة التي يعيشها العالم العربي والإسلامي.

ثانياً: قيادة المحيط السُّني الجريح

الكثير من العلمانيين العرب الأقحاح أصبحوا اليوم لا يترددون بالقول إن الغرب يتآمر مع العديد من الأقليات الطائفية والعرقية ضد أكثرية العالم الإسلامي وهم أهل السُّنَّة، تلك الحقيقة أصبحت ماثلة للعيان لا تجدي في الهروب منها كل عبارات المجاملة والدبلوماسية في أروقة المؤتمرات والفضائيات.

مناخ الفوضى والغطاء الغربي لتسلط العدوان الإيراني وعملائه في العراق وسوريا ولبنان واليمن جعل من ملايين أهل السُّنَّة كالأيتام على موائد اللئام.

وأصبح الملايين من المسلمين يتطلعون للسعودية حكومة وشعباً ومجتمعاً بوصفها الحصن الكبير لأهل السُّنَّة من جهة، ومن جهة أخرى فهي العدو الأكثر استهدافاً من قِبَلَ العدو الصفوي. لذا أصبح الدور القيادي واجباً حتميًّا لا يجوز للسعودية أن تتحاشاه في ظل الواقع العربي الحالي.

القيادة هنا لا نعني بها القيادة السياسية والاقتصادية فحسب بل القيادة الفكرية والتضامن الاجتماعي والدعم الإغاثي والتعليمي والإعلامي.

من الجوانب الغائبة التي سيكون لها آثار سلبية كبرى أن لدينا مئات الألوف من الأطفال والشباب السوريين والعراقيين واليمنيين مشردون بلا مأوى ولا دراسة ولا أمن، ومع تفاقم المحنة الشامية يوشك أن ينشأ جيل من الشباب العربي بلا تعليم ولا استقرار ولا حياة كريمة ومن الطبيعي أن يكون

مآل هؤلاء الانخراط في تنظيمات أو عصابات تصبح فيما بعد وقوداً للفوضى التي تعيشها المنطقة تزيدها اشتعالاً واضطراباً.

إن من الواجب أن ينطلق العمل الخيري السعودي إغاثيًا ودعويًا وتعليميًا من قمقم أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م، ومن المهم أن تكون هذه الانطلاقة مدروسة بعناية في بناء هياكلها واختيار أفرادها ورسم سياساتها بحيث تتعامل بذكاء مع التربص الغربي بالعمل الخيري السني وألا تسبب حرجاً لا للدولة ولا للمجتمع، وهذا مع كونه واجباً شرعيًا على السعودية فهو يمثل لها عمقاً استراتيجيًا في الخطوط الأمامية من حلقات الصراع مع المخطط الإيراني.

ثالثاً: تحولات السياسة الأمريكية

هذه التحولات قد تتزايد في ظل الاتفاق النووي مع إيران إضافة إلى أن الأهمية الاستراتيجية للنفط الخليجي لم تصبح بحجم أهميتها في العقود الماضية، وتقليل الاعتماد على النفط الخليجي هدف استراتيجي وضعته أمريكا منذ ١٩٧٣م، كما تشير بعض الدراسات إلى تراجع اعتماد الولايات المتحدة على دول مجلس التعاون الخليجي كمصدر للنفط من ١٧٪ في عام ٢٠٠١م إلى ١٣٪ عام ٢٠١١م، ويُنتظر أن يتقلص هذا الاعتماد بصورة تدريجية مستقبلاً مع زيادة درجة الاكتفاء الذاتي، والتوجه إلى سد العجز من دول الجوار الأمريكي[١]. هذه العوامل تشير لأهمية بناء استراتيجية جديدة في حفظ الأمن الوطني يكون خطها الأول ذاتيًا مع بناء خطوط ثانية وثالثة عبر تحالفات إقليمية ودولية جديدة.

(١) جمال سند السويدي، آفاق العصر الأمريكي، السيادة والنفوذ في النظام العالمي الجديد، الإمارات، ط. الأولى، ٢٠١٤م.

رابعاً: أجيال سعودية واعدة

في عالم الثقافة العربي كان يقال: إن الكتاب يكتب في القاهرة ويطبع في بيروت ويُقرأ في بغداد.

واليوم يمكن القول: إن الكتاب يكتب في مصر والشام والمغرب ويطبع في لبنان ويقرأ في السعودية، وقد ذكر مدير لأكثر دور النشر العربية الجادة التي لها إصداراتها الرصينة في السياسة والفكر والثقافة أنه لولا معرض الرياض الدولي للكتاب لم يطبع إلا ٢٠٠ نسخة من كل كتاب.

عوامل عديدة ساهمت إجمالاً في إقبال الشباب السعودي من الجنسين على القراءة والاطلاع وهذا أمر بحد ذاته مبهجٌ فالمجتمع غير القارئ مجتمع خامل وجاهل. إن هذا الإقبال متى ما أحسنت الدولة والنخب الفكرية والعلمية التعامل معه ووضع النظم التعليمية والفرص الوظيفية التي تنمي قدراته وتستثمرها على الوجه الأكمل سيكون له نتائج مبهرة، فالمعرفة قوة وأصبحت تشكل إحدى الأسس التي تقوم عليها اقتصادات الدول الكبرى.

الورقة الأخيرة

سيأتي الضياء

في تاريخ المجتمعات البشرية تتسم السجالات الفكرية ذات التأثير السياسي والاجتماعي في أزمنة التحولات الكبرى بتأثيرها العميق على الأجيال التي عايشتها وعلى أجيال تأتي بعدها، ومن يقرأ في التاريخ الفكري العربي زمن تفكك الدولة العثمانية وانهيارها أو في بدايات قيام الدول العربية الحديثة وتحررها القِشري من الاستعمار يدرك الأثر العميق الذي خلّفته الموجات الفكرية لعقود عديدة امتدت لأكثر من تسعين عاماً تقريباً، ومن أكبر محركات هذه التيارات والسجالات في تاريخنا المعاصر هو «التوق العربي» القديم للتحرر من هيمنة المستعمر وأجناده.

توق واشتياق يلخصه قول الشاعر إبراهيم طوقان[1] بقصيدته:

الشباب لن يكل ... همه أن يستقل أو يبيد

نستقي من الردى ... ولن نكون للعدا كالعبيد

لا نُريدْ لا نُريدْ ... ذُلَّنا المُؤَبَّدا وعَيشَنَا المُنَكَّدا

لا نُريدْ بلْ نُعيدْ ... مَجدَنا التّليدْ مَجدَنا التّليدْ

(١) إبراهيم عبد الفتاح بن داود الآغا طوقان، شاعر فلسطيني عروبي ولد في نابلس عام ١٣٢٣م وتوفي بالقدس عام ١٩٤١م. انظر: يوسف عطا الطريفي، إبراهيم طوقان.. حياته وشعره، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن ط. الأولى، ٢٠٠٨م.

وعندما فشلت القومية العربية في تلبية هذا التوق العربي اتجهت الجماهير للصحوة الإسلامية وتحلقت حولها وحملت رايتها وانضم الملايين لصفوفها تنشر الخير والعفاف والفضيلة.

فقال فيها الشاعر د. عبد الرحمٰن العشماوي:

صبح تنفس بالضياء وأشرقا	والصحوة الكبرى تهز البيرقا
وشبيبة الإسلام هذا فيلق	في ساحة الأمجاد يتبع فيلقا
وقوافل الإيمان تتخذ المدى	دربا وتصنع للمحيط الزورقا
وحروف شعري لا تمل توثبا	فوق الشفاه وغيب شعري أبرقا
وأنا أقول وقد شرقت بأدمعي	فرحاً وحق لمن بكى أن يشرقا
ما أمر هذه الصحوة الكبرى	سوى وعد من اللَّه الجليل تحققا
هي نخلة طاب الثرى فنما	لها جذع قوي في التراب وأعذقا
هي في رياض قلوبنا زيتونة	في جذعها غصن الكرامة أورقا
فجر تدفق من سيحبس نوره	أرني يدا سدت علينا المشرقا

ولكن هذه الصحوة جوبهت بحرب شاملة من دول كبرى تمسك بأزِمّة النظام العالمي فأجهزت على مشروعها وأحبطت أحلام الشعوب العربية والإسلامية في استعادة حريتها وكرامتها.

ولا زال السجال مستمراً ما دام في هذه الشعوب عِرق للكرامة ينبض وتوق للحرية يشتعل وقلب للإيمان يأوي وروح للجهاد تمضي.

يعيش العالم العربي والإسلامي حالة غير مسبوقة منذ الاحتلال الأمريكي للعراق عام ٢٠٠٣م ثم اندلاع الثورات عام ٢٠١١م وما تبعه من فراغ سياسي وأمني جعل منه مطمعاً تتنازعه القوى الدولية والإقليمية، وفي مثل هذه الأجواء المضطربة يصبح للكلمة كُلفتها وللفعل تبعاته صواباً كان أم خطئاً، وعلى خلاف الصوت الإعلامي السائد فإن هذا الانهيار الذي أصيب به العالم العربي ليس وليد ثورة سلمية أو مسلحة في هذا البلد أو ذاك، كل هذه الانتفاضات والثورات والمخططات ما كان لها أن تفعل هذا الأثر الكبير لولا

أنها جاءت لمجتمعات تعاني أمراضاً عميقة نخرت وتغلغت في بنيتها الاجتماعية والسياسية والثقافية فكانت الثورات عود الثقاب الأخير الذي أشعل الدار المعبأة منذ سنوات طويلة ببارود القهر والحرمان ووقود الظلم والطغيان.

تميزت الأمة الإسلامية منذ بزوغ شمس حضارتها ببعثة النبي ﷺ بقدرتها على البذل والتضحية وأخذ زمام المبادرة بجرأة وشجاعة وإقدام واستطاعت أن تطوي أمجاد حضارات ضاربة في أعماق التاريخ على نحو غير مسبوق.

يقول وزير الخارجية الأمريكي الأسبق هنري كيسنجر:

«أن تستطيع مجموعة صغيرة من الاتحادات العربية بعث حركة مؤهلة لكسر شوكة إمبراطوريتين عُظميين كانت قد سيطرتا على الإقليم قروناً من الزمن كان من شأنه أن يبدو بعيداً عن العقل وغير قابل للتصور قبل عقود طويلة».

ويؤكد التحدي الحضاري للإسلام بقوله:

«كان الإسلام ديناً أولاً، دولة متعددة الإثنيات ثانياً، ونظاماً عالميًا جديداً في الوقت عينه.

ويقول:

«في قرن من الجهود اللافتة، قُلب هذا العالم رأساً على عقب. لم يكن الإسلام التوسعي والتسووي جذريًا من نواح معينة شبيهاً بأي مجتمع في التاريخ»[1].

من المفارقات المؤلمة أن يدرك قادة الفكر والسياسة في الحضارة الغربية خطورة المضمون العقائدي والثقافي الإسلامي على هيمنتهم الاستعمارية على العالم بينما يعتقد بعض أبناء الأمة الإسلامية أن هذا المضمون هو سبب تخلفهم وهوانهم وضعفهم.

ثمة مظاهر متكررة تعاني منها المجتمعات في أزمنة الانكسارات

---

(١) هنري كسينجر، النظام العالمي، ص(١٠٢، ١٠٣)، ترجمة: فاضل جتكر، دار الكتاب العربي، بيروت ط. الأولى، ٢٠١٥م.

والمجتمعات العربية اليوم ليست بعيدة عنها، فحالة الإحباط من فشل الثورات العربية وما حدث بعدها من حروب دامية وانقسامات عميقة أنتجت حالة من السخط على كل الأوضاع القائمة لا سيما لدى الشباب.

إنه السخط والنقمة على كل أعمدة المكان والزمان، سخط على النظم السياسية وسخط على التيارات الفكرية ليبرالية أو إسلامية وسخط على الموروث الثقافي وسخط على البيئة الاجتماعية، وفي مثل هذه الأجواء تعيش البيئة الاجتماعية والفكرية حالة مخاض عسير ستنتج عنه ولادة تيارات فكرية جديدة أو مختلفة، وهذه المواليد الفكرية قد تكون شوهاء مريضة أو صحية سليمة ومن هنا يصبح التأثير الفكري والسياسي في مثل هذه الظروف أكبر من غيره بمراحل، ويصبح «القعود» عن الدعوة والعمل والإصلاح خسارة مضاعفة.

في الحالة السعودية من المهم أن يدرك الشباب من الجنسين ضرورة الخروج من حالة الاضطراب إلى حالة التوازن ومن حالة الترحل إلى حالة الاستقرار ومن حالة الانخراط المستمر والانهماك المُنهك في سجالات سياسية وفكرية واجتماعية إلى مرحلة البناء العلمي والفكري وفق خطة محددة المراحل وواضحة الأهداف.

فرق كبير بين التفاعل الإيجابي من الشباب مع قضايا مجتمعهم وأمتهم وبين الانهماك اليومي الذي يُشغلهم عن بناء أنفسهم علميًّا وثقافيًّا واجتماعيًّا.

عندما يتأمل المراقب في التيارات الفكرية السعودية سيلحظ معطيات من المهم استيعابها فالتشخيص مرحلة تسبق العلاج كما هو معلوم والركيزة الأساس لمرحلة التشخيص خلوها من إصدار الأحكام. من أهم هذه المعطيات أن الليبرالية السعودية برغم الوهج الذي عاشته في السنوات الأخيرة إلا أنها لا تشكل سوى شريحة صغيرة هامشية من حيث الحجم الاجتماعي.

لا يكمن سر تضاؤل القبول الاجتماعي لليبرالية السعودية في حمولتها الفكرية الأجنبية أو العلمانية المخالفة لهوية المجتمع السعودي فحسب مع التسليم بأن هذه أزمة تعاني منها كل التيارات العلمانية العربية وهي إشكالية

الحمولة الفكرية الوافدة التي يعسر توطينها أو تبيئتها في المجتمعات العربية والإسلامية.

ثمة بعد آخر جعل من الليبرالية الخليجية عموماً والسعودية على وجه الخصوص لا تحظى باحترام حتى لدى الفئات الاجتماعية التي لا تحمل الموقف الفكري ذاته الذي يتبناه الإسلاميون ضدها.

هذا البعد يتلخص في «التبعية الثقافية» لدول كبرى ذات أطماع استعمارية للعرب والمسلمين وهذه التبعية الثقافية يستتبعها غالباً تبعية ذات أجندة سياسية واجتماعية.

على سبيل المثال يقف المواطن السعودي والخليجي مشدوهاً تجاه انحياز الليبرالية الخليجية للمشروع الأمريكي في العراق الذي تقوده الحكومة الطائفية هناك وهو أحد مربعات التفاهم الأمريكي الإيراني في المنطقة لا سيما في تغطية بعض القنوات الإخبارية الخليجية[١].

الذي أريد أن أخلص إليه أن الجناية التي تلحقها الليبرالية السعودية[٢] بالمجتمع السعودي بغض النظر عن خلفيتها الفكرية أنها تعتبر وكيلاً ثقافيًا لدول كبرى لها موقف مختلف غير ودي تجاه المصالح الوطنية للسعودية كمنظومة وكيان منذ ١١ سبتمبر ٢٠٠١م.

باختصار لا يلزم أن يكون المواطن الخليجي أو السعودي «إسلاميًا» ليرفض الليبرالية الخليجية بل يكفي أن يكون إنساناً حرًا لا يريد لوطنه أن يكون مرتهناً لدول كبرى في أمنه واقتصاده وسياسته وثقافته وقيمه.

من جهة أخرى فتراجع زخم الصحوة الإسلامية والاستنزاف الذي عاشته في العقد الماضي لعوامل عديدة يُفترض أن يدفع الدعاة والعلماء وعامة

---

(١) يقول د. باقر النجار في ورقته عن الليبرالية الخليجية: «الحقيقة أن بعض التيارات الليبرالية تجد أن من الأسهل عليها أن تلتقي في الكثير من الأحايين مع المواقف السياسية لجماعات الإسلام السياسي الشيعي، من أن تلتقي مع حركتي الإخوان أو السلف». مجلس التعاون.. قضايا الراهن وأسئلة المستقبل، ص(١٥٥).

(٢) باستثناء أسماء ليبرالية قليلة تم تهميشها أو تجاهلها.

الإسلاميين لمراجعة مواقفهم وتجديد خطابهم وتغيير أدواتهم إذ شهدت البلاد خلال عقد ونصف تحولات كبرى. من أهم الأمور التي ينبغي أن يستوعبها الدعاة والعلماء أن ثقلهم الشعبي والمجتمعي اليوم لم يصبح كما كان في التسعينيات وتراجع هذا الثقل انعكس مباشرة في تأثيرهم على السياسة والمجتمع. ولذا أخطأ الإسلاميون مرة أخرى عندما ظنوا أن تأثيرهم سيعود عند وجود مستجدات هنا أو هناك، ولم تمض شهور حتى أدركوا أنهم بالغوا في توقعاتهم وظنونهم.

قيل: «**الذين لا يقرأون التاريخ محكوم عليهم أن يعيدوه**»، لذا يحسن بجيل الشباب أن يقرأ تاريخ السجالات الفكرية السعودية قراءة فاحصة ومتأنية لا ليكرر فصولها ولا ليتباهى بمعرفتها بل لأجل أن يقف عند دروسها ومحطاتها وليمحّص منطلقات أبطالها وليستفيد من تجاربها فهي حصيلة جهود أجيال من العلماء الراسخين والمفكرين المبدعين والرجال المغامرين والشباب النابهين وغيرهم ممن هو دونهم في العلم والفكر.

السعوديون أحوج من أي وقت مضى لرص صفوفهم وتوحيد كلمتهم للحفاظ على الهوية الثقافية لمجتمعهم والإعداد لصد الأخطار المحدقة بأمنهم ووطنهم، وهذا يتطلب من الجميع دون استثناء مساحة واسعة وأفق رحب لتقبل الآراء والأفكار في ضوء المنظومة التشريعية والقضائية للبلاد.

أسأل الله تبارك وتعالى أن يحفظ هذه البلاد وسائر بلاد المسلمين من الفتن وأن يسبغ عليها نعمة الأمن والإيمان وأن يسدد الخطى ويبارك في الجهود لنصرة المستضعفين في كل مكان إنه على كل شيء قدير، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المحتويات

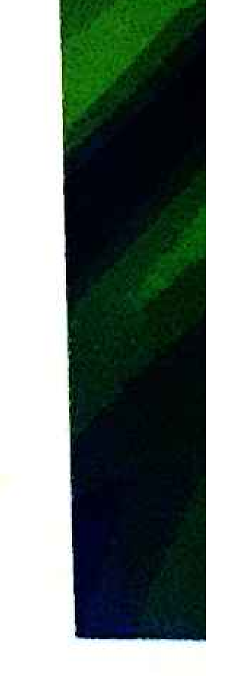
الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الحراك الفكري السعودي

خلال العشرية السبتمبرية (٢٠٠١ - ٢٠١١م) شكلت الحالة الفكرية في السعودية _ تاريخاً وواقعاً ومستقبلاً _ حديث الدوائر الغربية وهذا انعكس تأثيره على الإعلام السعودي بحيث تم صياغة رواية مرتبكة وغير متسقة للحالة الفكرية السعودية بسبب تأثر أصحاب الرواية بخلفيتهم الفكرية وكتابتهم لها تحت ضغط الاتهامات الغربية للمجتمع السعودي بالتطرف والإرهاب . من جهة أخرى فقد شكلت المدرسة السلفية في السعودية أحد أكبر روافد التأثير الفكري في العالم العربي والإسلامي منذ عقود ، ومن هذا التأثير الواسع للحراك الفكري السعودي وأقطابه تنبع أهمية القراءة الموضوعية لسجالاته وحواراته وتاريخه واستيعاب دوافعه ومحركاته وانعكاساته ، وقد جاء هذا الكتاب ليضع بصمته في هذا المضمار ولتنبيه المهتمين والباحثين لأهمية الموضوع وضرورة الحفر في أرضه ومنعرجاته أداء للأمانة العلمية وخدمة للأجيال الجديدة من الشباب السعودي وعامة الشباب العربي والمسلم .

مركز تكوين





www.takween-center.com
info@takween-center.com
@takweencenter
/takweencenter

٣٥ ريال
10 $